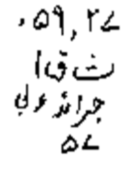
ثقافة الهند

Vol. XLV Nos. 2-4 1994

المجلد ٤٥ العدد ٢ـ٤

١٩٩٤م





المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

مجلة علمية، ثقافية، جامعة، فصلية

ثقافــة الهنـــد

المجلــد ٤٥ العـــدد ٢ ـ ٤

١٩٩٤م



المجلس الهندى للعلاقات الثقافيــة

أزاد بوان ، نيو دلهي

الهنـــد

إن المجلس الهندي للعلاقات الثقافية منظمة حرة لوزارة الشئون الخارجية للحكومة الهندية أنشئت عام ١٩٥٠م لإنشاء و تنمية العلاقات الثقافية و التفاهم المتبادل بين الهند و البلدان الأخرى، و ضمن برنامج مطبوعات ينشر المجلس، بين ما ينشر، عدة مجلات ، ففي العربية ثقافة الهند و في الانكليزية "Indian Horizons" و "Africa Quarterly" وفي الفرنسية "Rencontre Avec l'Inde" و في الأسبانية "Papeles dela India" و في الهندية "Gagananchal" و كلها يصدر أربع مرات في السنة.

و المراسلات المتعلقة بالاشتراك و دفع الثمن و بشئون الطباعة و النشر توجه إلى:

The Programme Director (Pub)
Indian Council for Cultural Relations
Azad Bhavan, Indraprastha Estate
New Delhi - 110002. (INDIA)

بدل الاشتراك للمجلات الصادرة عن المجلس كالآتي:

ثمن النسخة	الاشتراك السنوي	اشتراك ثلاثة أعوام
٢٥ روبية	١٠٠ روبية	٢٥٠ روبية
٦٠ دولارات	٤٠ دولارا	١٠٠ دولار
٤ جنيهات	١٦ جنيها	٤٠ جنيها

نشرتها و طبعتها السيدة ميرا شانكار المديرة العامة للمجلس الهندي للعلاقات الثقافية - آزاد بوان - نيودلهي - الهند.

طبعت في مطبعة ثاپ انتربرايزز - اكش - ٢٤، پريت پارك ايكستينشن - نيو دلهي - ١١٠٠١٦

رئيس التحرير: البروفسور زبير أحمد الفاروقي

كلمة الناشر

هذا العدد لمجلة ثقافة الهند يصلكم بعد مدة سنتين تقريباً لم تصدر المجلة خلالها بناءا على ظروف قاهرة و أن غياب المجلة لوقت طويل كهذا كان باعثا لخيبة أمل القراء كما تبين من الرسائل العديدة التي استلمناها خلال هذه المدة.

ومما يسعدنا كثيراً أن هيئة تحرير جديدة قد استأنفت إصدار المجلة بتركيز مجدد على الأهداف التي توخيناها بإصدارها منذ تأسيس المجلس الهندي للعلاقات الثقافية عام ١٩٥٠. ويحتوي هذا العدد على مقالات خاصة كتبها كتاب بارزون حول الجوانب المختلفة لحياة المهاتما غاندي و تعاليمه و أنها تؤكد أهمية فلسفة غاندي في عالمنا المعاصر. كما يحتوي العدد على مقالات حول موضوعات هامة أخرى مثل العلمانية و الوحدة و التكامل الإجتماعي و الثقافي للهند و انطباعات أوروبا عن طاغور و اقبال كما يراه العرب.

في مقالة تحت عنوان «العلمانية في الهند» يؤكد د. فاسنت ساثي رئيس المجلس الهندي للعلاقات الثقافية أن العلمانية، مصطلح يتعرض لسوء الفهم أحياناً كثيرة و خاصة في سياق الدين. يمكن و يجب في الوضع الراهن في الهند أن يفهم بمعنى التمسك بمبادىء «دهرما» - الديانة الكونية - ومعتقداتها الأساسية التي اعتمدها الشعب عبر العصور. و يرى الكاتب أن الدولة يجب ألا تتميز بانحيازها إلى دين أو مذهب خاص.

و المقالة التي كتبها سيد مظفر حسين برني حاكم ولاية هريانا و رئيس لجنة الأقليات سابقا تحت عنوان «وحدة الهند و تكاملها» يعرض صورة كاملة للثقافة المركبة للهند بمختلف أنواعها. كما تتميز

المقالة بوصف شامل للنظم السياسية والإقتصادية والإجتماعية للهند.

كماقدم بارثا ميتر في مقاله تحت عنوان «الفن والوطنية في الهند» استعراضا نقديا شاملا للمدارس المختلفة للفن الهندي و ألقى الأضواء على الأفكار السائدة و التأثيرات المحلية و الأجنبية فيه بالمراحل المختلفة لتطوره .

وينعكس تأثير فلسفة طاغور و فنه على العقل الأوروبي في مقال تحت عنوان «طاغور في البلدان الأوروبية» و كتبه مارتين كامبتشين، و قد حاول د. نثار أحمد الفاروقي رئيس تحرير مجلة ثقافة الهند سابقا تقدير مدى شعبية «اقبال في العالم العربي» و تقييم شروح الكتاب العرب لأفكار اقبال .

و في الوقت الذي نقدم فيه هذا العدد لمجلتنا العربية نتطلع لملاحظات و مقترحات القراء، واثقين بأنها ستساعدنا في جعل هذه المجلة أكثر جدية و منفعة

ميرا شانكار

ناشرة ثقافة الهند

و المديرة العامة

للمجلس الهندي للعلاقات الثقافية

نيو دلهي

١٤ مارس ١٩٩٦

كلمة التحرير:

المثل العليا والمبادىء الأخلاقية والإنسانية ليست احتكاراً لأي أمة أو قوم أو منطقة، و كذلك دعاتها لاينتمون إلى بلد دون آخر بل أنهم ينتمون إلى العالم قاطبة، و ذلك لأن العالم كله يستمد المثل العليا والأخلاق الحميدة من فكرهم و فلسفتهم. كما لا تكون رسالاتهم مقصورة على عصر دون آخر بل هي رسالات وطيدة الصلة بكل زمان ومكان وبناءاً علىٰ ذلك لايمكن لأيّ أمة أو قوم أو منطقة أن تدعي بأن شخصيات مثل المهاتما غاندي و إبراهام لنكون و مارتين لوثر كينج و مولانا أبوالكلام آزاد والأم تريسا تنتمي إليها دون غيرها.

والميزة المشتركة لهذه الشخصيات كلها تتمثل في تمسكها بالديمقراطية والتسامح وحثها الشعوب على انقاذ الإنسانية من الظلم والإستغلال والإستعباد والتعصب والتفرقة العنصرية من مختلف الأنواع والأشكال.

وعددنا هذا يحتوي على مقالات عديدة خاصة حول الزعيم والمفكر العالمي الراحل المهاتما غاندي، وذلك بمناسبة الإحتفال بذكرىٰ ميلاده الخامسة والعشرين بعد المائة. فلم يكن تأثير هذه الشخصية الفذة مقصوراً على مجتمع شبه القارة الهندية بل أنها أثرت على العالم كله فكراً وفلسفة.

ظل غاندي يدعو طيلة حياته إلى الحرية وعدم إستغلال الغني للفقير أو القوي للضعيف وعدم التفرقة العرقية و دعا إلى الإتحاد والتسامح والسلام و المحبة والوئام. ونحن في أشد حاجة لمثل هذه

الشخصيات الوفية و المخلصة للإنسانية جمعاء و رسالاتها الخالدة في عالمنا اليوم الذي بالرغم من شعاراته الرنانة للتقدم و التحديث في مجال العلوم و التكنولوجيا مازال يعاني من ويلات الحروب والإقتتالات التي تذهب فيها أرواح الأبرياء سدى، يعاني من إستغلال الدول القوية المتقدمة للدول الضعيفة النامية، يعاني من انتشار التفرقة والفساد داخل أمة واحدة و داخل بلد واحد. ولايمكننا الإستغناء عن هذه الشخصيات و رسالاتها إذا كنانصبو لتحقيق نجاح في بحثنا المستمر عن عالم أفضل يسوده السلام و المحبة و الوئام و يحظى فيه الجميع بنصيب عادل من الرخاء و الإزدهار.

د/ زبير أحمد الفاروقي

مجلــة ثقافة الهند الفصليــة

المجلد ٤٥ العــدد ٢ ـ ٤
١٩٩٤م

محتويات العدد

ـ كلمة الناشر
السيدة ميرا شانكار

ـ كلمة التحرير
د/ زبير أحمد الفاروقي

موضوعات عامة

ـ العلمانية و الطائفية في الهند
فاسنت ساثي ١ ـ ٢٣

ـ وحدة الهند و تكاملها
مظفر حسين برني ٢٤ ـ ٧٣

مقالات خاصة حول غاندي

ـ غاندي و الدين
ب ـ ر ـ نندا ٧٤ ـ ٩٩

ـ المهاتما غاندي : روح الشعب
الهندي و ضمير الإنسان
قام فان بونغ ١٠٠ ـ ١٠٤

ـ ماذا أراد غاندي بساتيا جراه
أرون غاندي ١٠٥ ـ ١٠٩
ـ فكر غاندي و أهميته
القاضي فيليب ادوارد ارتشر ١١٠ ـ ١١٢
ـ مثل غاندي العليا و المجتمع المعاصر
جي . ل . بيريس ١١٤ ـ ١٢٥
ـ فلسفة غاندي للاعنف
مارينا استيبانيانتش ١٢٦ ـ ١٣٢

شخصيات

ـ طاغور في قارة أوروبا
مارتن كامبتشين ١٣٣ ـ ١٤٢
ـ اقبال في العالم العربي
د/نثار أحمد الفاروقي ١٤٤ ـ ١٥٠
ـ الشيخ العلامة المبعثي
عطيه بنت خليل الأنصاري ١٥١ ـ ١٥٩

أدب و فنون

ـ نبذة من فن الغزل في الشعر الأردي
يوسف عامر ١٦٠ ـ ١٧٨
ـ الفن و الوطنية في الهند
بارثا ميتر ١٧٩ ـ ٢٠١

استعراض الكتب

ـ أهمية السيرة الطيبة لعالم البشرية
شميم الحسن أمانة الله ٢٠٢ ـ ٢٠٤

العلمانية والطائفية فى الهند

بقلم : السيد / فاسنت ساثى
رئيس المجلس الهندي للروابط الثقافية

قبل أن نتحدث عن التعريف الحديث للعلمانية كما وضعها وأوضحها جورج جاكوب هوليوك (GEORGE JACOB HOLYOKE) في ١٨٥١م بمعنى الإنفرادية للديانة والدولة مع إنكار وجود الإله، سيكون أحرى أن نعي بتطور هذه الفكرة ليس في العالم المسيحي فحسب وإنما في كافة المناطق التي تسيطر عليها الديانات الأخرى.

يقوم مفهوم العلمانية بكاملها أساسا على المعالجة المنطقية للحياة عكس تلك التي تعتمد على القبول التام والثابت لمفهوم "الأعلى" (يسمى الإله بوجه عام) ويتبعه القبول بقانون السلوك الذي يعتمد على الهداية أو الأوامر من الذات الأعلى كما نقلها الرسل والأنبياء أو تجسيداته في شكل الإنس أو المظاهر الأخرى وعندما يتم القبول بهذه البنية يزداد التصلب بمرور الزمن إذ أن أتباع هذه المفاهيم الخاصة والقواعد الالهية التي تدعى "الديانة" يفضلون الابقاء على الوضع الراهن بصفة عادية و يقاومون أي فكرة جديدة تهدد بالتبدل من استقرار هذه البنية.

و جدير بالذكر أن كافة الديانات تقريبا ظهرت إلى حيز الوجود كثورة ضد النظام الراهن و بنداء للتصرف بالعقلانية مقابل مظاهر اللاعقلانية لطريقة الحياة الراكدة و مع ذلك فإن المفاهيم الخاصة للديانة تعرضت للركود على أيدي أتباعها. و إنه من الأيسر أن نفهم أن مؤسسي كافة الديانات بينما قبلوا بوجود قوة أعلى كمبدع و خالق للكون بما فيه البشر أنهم أوضحوا المفاهيم السائدة في زمنهم في ما يتعلق بخلق الأرض و حركات الكواكب و الشمس و ما إليها و ذلك في سياق

تفسير المظاهر الطبيعية ونموها العلمي و يصح نفس الشيء بخصوص القضايا الإنسانية الخاصة بعلاقات الأسرة و التجارة بين الأشخاص وطريقة السلوك و القواعد التي يجب اتباعها لمجتمع منسجم و سعيد.

و الأمر الأساسي الذي تقوم عليه جميع الديانات هو أن هذه الديانات تقدم حلا مقبولا للتساؤلات الإنسانية الخالدة ليس من سلوكه في هذه الحياة التي يعيشها في الإطار الإنساني فحسب و إنما عن قلقه عن الحياة الأخرى و رغبته في الحصول على السرور و الفرح الدائمين. و رغم كل المنطق العقلاني لم يتمكن العلماء و الماديون عن الإجابة المقنعة على التساؤلات عن الحياة قبل الميلاد و بعد الموت. و يوجد هذا الجواب لدى كافة الديانات مع تاكيد من الرسل و الكهنة بأن الانسان طالما يتبع قاعدة الحياة الصحيحة حسب هداية دينه فإن مستقبله في عالم"الأعلى" (الله) مضمون بكافة المباهج و السرور الدائم و حتى أن ولادته الجديدة تعتمد على أعماله في هذه الحياة. و من ثم يعتبر القبول بالإله الواحد و الصراط المستقيم الذي أهدى إليه ممثلوا الذات الأعلى و حسان الحياة الأخرى هي المبادىء المشتركة الثلاثة لكافة الديانات.

ولما يتم القبول بالمبادىء الأساسيـة المذكورة أعلاه توضع مجموعة كاملة للطقوس والعادات و الاحتفالات و طرق العبادة للحياة اليومية و الإيمان الثابت والعقيدة المتواصلة في الذات الأعلى و من يمثلونه. وهذه العوامل هي التي تربط المجتمع ربطا وثيقا. وعلى أساس هذه المفاهيم والقواعد و الأعراف تقوم المجتمعات و الجاليات الخاصة بوضع هوياتها البارزة و تتمسك بها متعصبة ليست لمجرد الدفاع عن نفسها و عشيرتها ونسبها و إنما لتوسيع نطاق نفوذ إستقلالها وثقتها من أجل الزيادة في قوتها الدنيوية. ومن ثم شهد التاريخ النزاعات الدينية و الحروب و الإنتصارات كميزة شائعة للعهد القروسطي.

ولّما تعرضت الأفكار الدينية المبنية على المعرفة و النظريات الخاصة بعهدها للتحدي الناجم من نمو المعرفة العلمية والتقنية من العالم بسبب المخترعات و الإكتشافات مثلما يتعلـق بالكـون و الطب و علم التشريح الإنساني والوعــي الأفضـل في مجـالات علم الحساب و الكيمياء و الفيزيا فبدأت ارهاصات معظم الأفكار الدينية تنحسر من قوتها و نفوذها. ونعرف أمثال غليليو و كوبرنكس عن الظاهرة الفلكية،

وفي الفترة التالية من إكتشافات كارتيز و نيوتون إلى نظريات النسبية لأنيشتائن.

وكما ذكر آنفا فإن أتباع الديانات وخاصة الكهنة في كافة الديانات تقريبا أكدوا على الديمومة و استحالة الخطأ فيما يتعلق بالحقائق المذكورة في تصريحات مؤسسي تلك الديانات. وعليه فإن أي تحدي لتلك الحقائق كان يعتبر تجديفا و بالتالي مستوجبا للعقوبة و حتى عقوبة الموت في بعض الأحيان. ونظرا لذلك فإن الدولة أو السلطات المسئولة التي تعالج الحياة الدنيوية اضطرت لمعارضة موقف صلب عضال للسلطات الدينية مثل الكنيسة. وكحل نتيجة لهذا الكفاح بدأت السلطات الرسمية تنفصل من الكنيسة التي كانت أولا تحت سيطرة الملك وثانيا تحت سيطرة البرلمان و تم التوصل إلى تفاهم بأن الدولة سوف لاتتدخل في الأمور الروحانية وشئون الكنيسة وتقبل بسلطة الكنيسة في تلك الأمور. ومقابل ذلك سوف لاتتدخل الكنيسة في القضايا التي تتعلق بالحياة المادية و كذلك المجالات المختلفة للعلوم و التكنولوجيا و الصناعة و التجارة و الطب حيث تتقدم المعرفة بخطى حثيثة وتتحدى النظريات المقبولة من ذي قبل.

ومن ثم اعتمدت الدولة في أعمالها في عدة مجالات طريقة علمية تسمى بصفة عامة "العلمانية" وإنها في معظم العالم المسيحي تبقت بسلطة الكنيسة في الأمور المتعلقة بالمعتقدات الشخصية. ومعظم هذه الدول تقبل المسيحية كديانة رسمية لو أنها تتمسك بالمبادىء العلمانية في أعمالها ولاتدعي بذلك فقط.

إن كلمة "العلمانية" التي يعود أصلها إلى الكلمة اللاتينية (SECULUM) تعني الشيء الذي يتعلق بالأمور الدنيوية التي تتميز من الأمور الروحانية و الكنيسية. والآن قد اكتسبت مفهوما تم توضيحه في عدة قواميس ألا وهو نظرة للحياة مبنية على المبدأ القائل بأن الديانة و الاعتبارات الدينية يجب تجاهلها أو التنحي عنها عن قصد أو نظام للاخلاقية الاجتماعية التي تعتمد على المبدأ القائل بأن المعايير الخلقية والسلوك الأخلاقي يجب تحديدها بوجه خاص بدون مراجعة الديانة. والوضع الآن بخصوص العالم المسيحي عبارة عن تفاهم مرضي أقل و أكثر بين القضايا المتعلقة بالإيمان و كذلك العقيدة

في الحياة الأخرى و الميزات الدولة التي تتبع المبادىء العلمانية وبين الكنيسة التي ترضى بمحالفة البارزة التي يقصد عليها هذا الإستقرار هي. قيم الحياة الأخلاقية الحسنة التي هي من بين تعاليم الديانة و حسن الجوار و الصداقة و الاخاء و المحبة و الأمانة و الصدق و السلوك السلمي. وهذه هي المبادىء الأساسية التي يشاطرها معظم الديانات و كذلك تم قبولها كالمبادىء الأساسية لسيطرة القانون المطلوبة للإدارة و الحكم من قبل الدولة. ولذا قد أصبح العالم المسيحي نموذجاً للعلاقة المنسجمة بين الدولة و الكنيسة. والآن دعنا نأخذ حالة الديانة الرئيسية الأخرى و هي الإسلام ، وذلك لأنها أيضا ديانة سامية و كما ذكر مرارا في القرآن الكريم ليس الإسلام إلاّ تأكيدا وإيضاحا للطرق التي أرشد إليها الأنبياء والرسل الأسبقون للعالم السامي مثل سيدنا إبراهيم وموسى ويعقوب وعيسى عليهم السلام و الآخرون ؛ وأنه يبدأ بنفس القصة لبداية الانسانية بآدم وحواء وقانون الحياة المتمثل في توجيهات و تعاليم هؤلاء الرسل. وجدير بالذكر أن مؤسس الاسلام نفسه ذكر مرارا بأنه ليس إلاّ رسولا يبلغ رسالات ربه عن الحقيقة الخالدة التي أوحيت إليه بواسطة الملك جبرائيل لكي يعرف الناس بالحقيقة الخالدة عن الذات الأعلى وعن الحياة الدنيوية وحياة الآخرة.

وجاء في القرآن الكريم الذي أنزل بشكل الوحي خلال الفترة الممتدة على حوالي ٢٣ سنة أن هذه الحقيقة التي توحى إلى الرسول سبق أن أبلغها الخالق الأعلى إلى المجتمعات المختلفة بواسطة الرسل الذين اختارهم من بينهم ليخبروهم عن سواء السبيل في لغاتهم المختصة. ويشير القرآن إلى معظم الرسل الساميين الأوائل و يذكر أن هذه هي نماذج قليلة من الكثير من الرسل الذين بعثوا إلى المجتمعات الإنسانية وقد ذكر أنه لما انحرف الإنسان بجهله من الصراط المستقيم ، أرسل الله رسولا ليهديه إلى الصراط المستقيم منذرا بأنه إذا لم يتبع هذه الخطوط الارشادية سيتعرض لعقوبة صارمة ، ليس في هذه الحياة فحسب وإنما في الحياة الأخرى أيضا. وقد دعى الناس مرارا إلى أن يتفكروا منطقيا في المعتقدات والعادات الغير المنطقية و المضحكة التي قد وقعوا في فخها وأن يقبلوا بصحة الخطوط الارشادية الجديدة التي أوضحها آخر الرسل . و في واقع الأمر أن العرب الذين كانوا ينتمون

إلى القبائل الصغيرة ويعبدون آلهتهم الخاصة و يؤمنون بعقائدهم الخاصة كانوا يطلبون أدلة قاطعة بشكل المعجزات و خوارق العادة من الرسول. و لكنه نادرا ما جاء بأي خارق للعادة طيلة حياته. ونبههم قائلاً : هل يمكن أن يكون هناك خارق للعادة أكبر من الشمس والقمر و الأرض و كذلك الانسان نفسه. و سخر منهم أيضا متسائلا: ماذا حدث للمعجزات التي جاء بها الأنبياء الأوائل ؟ هل اعتقدوا بها؟ وفي الواقع ألم يقتلوا أحدا من الرسل؟ (مشيراً إلى المسيح) ومن ثم كان الاعتماد بدرجة أكبر على منطقية الحجج المؤيدة للخطوط التوجيهية والمبادىء المختصة بحياة مرضية كما وردت في آيات القرآن الكريم والمبادىء الأساسية للإسلام تعتمد على أركان مثل التوحيد والنبوة و الآخرة . و أن الله (الذات الأعلى) لايتجسد بأي شكل ولكن له صفات بارزة كالربوبية و الرحمة و الهداية والعدالة في الدنيا والآخرة.

وعلى الرغم من هذه المبادىء الأساسية والواضحة و قانون الحياة الذي يعتمد بدرجة رئيسية على المساوات والعقلانية إلاّ أن أتباع الاسلام و علماء الدين بصفة عامة إتخذوا مواقف متصلبة في تفسير التعاليم القرآنية؛ و رفض العالم الذي خضع لقانون الاسلام أن يقبل بأي فكرة جديدة مبنية على التحقيق العلمي وقاوموا بصورة دوغماتية ومتعصبة حتى الاستفسارات الأساسية للغاية.

وهذا الموقف كما ذكر أعلاه يتعارض مع روح القرآن وتعاليمه الحكيمة بكاملها و لدينا أمثلة كافية للتعصب الذي أظهره البعض من أتباع الاسلام.

أمّا فيما يتعلق بالعالم الاسلامي. فجاء التحدي الحقيقي الوحيد من العصرية في عهد كمال أتاترك في تركيا مما أدى إلى درجة كبيرة من التحول. ونفس الشيء حدث في دول الشمال الأفريقي مثل مصر إلى حدما. وتشاهد كذلك نفوذ العصرية و الأفكار العصرية في دولة اسلامية مثل اندونيسيا ولكن العالم الاسلامي لا يقبل "الاسلام" دينا لدولة فحسب و إنما يدعي بالتمسك بالمبادي ، التي وضعت قبل ١٤٠٠ سنة بغاية من التصلب والتعصب حتى اليوم ويرفض أن يقبل أي مبدأ علماني حتى لإدارة الدولة. وفي الحقيقة ،كما حدث في العالم المسيحي الذي هو أيضا من الديانات السامية يمكن للاسلام أن يتقبل أي مبدأ

علمانى بسهولة أكثر بسبب العالمة المنطقية الأساسية فى القرآن بالذات وأن يحدث تعاملا منسجما بين السلطة الدينية و الدولة العلمانية. غير أنه لأسباب شتى، ومن أهمها العوز للتعليم لدى الجمهور و نزعة استغلال السذاجة الدينية لدى السلطة السياسية ، نجد أن العالم الاسلامى بالجملة مازال يفضل أن يدخل فرقعة الثيوقراطية حتى فى الأمور المتعلقة بإدارة شئون الدولة و يرفض أن يقبل العلمانية إما كشعب أو كدولة.

ثم نأتى إلى الجزء الباقى للعالم الذى تسيطر عليه الديانات الغير السامية مثل الديانات التى تتبع مبادىء طريقة الحياة المألوفة منذ عهد كتب الفيدا و هى التى تشكل الأساس لمعظم تلك المبادىء.

وكانت المبادىء الفيدية التى وضعت فى الأزمنة السحيقة مبنية على المفاهيم الواسعة جداً ليس عن مجرد الحياة فى هذا العالم وإنما عن الحياة المتعلقة بالطبيعة بأسرها والكون و كذلك التأمل عن الحياة الأخرى. و الفكرة المركزية لفلسفة الفيدا هى حوار منطقى متواصل مبنى على التساؤلات و الإستفسارات و ليس القبول بأى تصريح كالحقيقة النهائية. والواقع أنه لايوجد هناك أى كاتب خاص أو نبى قد تم القبول بأقواله أو ببياناته كتصريحات نهائية وثابتة أو قد تم ادراجها فى كتاب خاص بهذا الشكل. ويعتقد الناس أحيانا أن "مانوسمرتى" هى وثيقة كهذه، ولكن كما ذكر فى مانوسمرتى بالذات يوجد هناك عشرات من المانو أى مانح القانون ويعنى هذا أن مانو ليس رجلا خاصا ولكنه فى الحقيقة وزير للقانون. وقد ذكر مرارا أن طالب الحقيقة يجب أن يسأل بذهن تحقيقى. إذن فقط يمكن له أن يصل إلى معرفة صادقة على أيدى المعلمين المتنورين. وقد ذكر هذا بتعبير جميل فى مقطوعة معروفة من "غيتا" كما يلى :

"اعرف ذلك بالسجود
وبالتحقيق و بالخدمة ، والعاقل
الذى يدرك الحقيقة ، ويرشدك
إلى تلك المعرفة "

ولذا فإن مفهوم الديانة الذى ينبع من فكرة الفيدا لا يخلو فقط من تصلب بل يوجد فيه استعداد ليس للتوفيق بين المدارس الفكرية

المختلفة و إنما لقبولها أثناء البحث عن الحقيقة وطريقة مناسبة للحياة.

إن كلمة "دهرما" التي يخلط المرء بينها و بين الديانة ويظن أحيانا بكونهما مترادفتين تعني في الواقع طريقة للحياة كاملة تحافظ على المجتمع.

كما أن كلمة "دهرما" لاتدل فقط على مجرد التحقيق من " الأعلى" وإنما من كافة جوانب الحياة في هذا العالم ومابعده و تدل كذلك على واجبات أعضاء المجتمع الانساني ، ليس من البعض تجاه البعض وخاصة أعضاء الأسرة ولكن الواجبات في مجال الحياة العامة مثل واجبات الحاكم تجاه رعيته. وهناك طريقة السلوك الملموسة التي وضعت للحكام في شئون الدولة لاسيما تلك التي لها صلة بالرعية أو الشعب. وقد ذكر بتمبهور رائع كالآتي:

"في سعادة الرعية فقط
يمكن أن ينال الملك سعادته
وفي رفاهية الرعية فقط
يمكن أن يجد رفاهيته
لايمكن للملك أن يفكر في رفاهيته الخاصة فقط
بل عندما تكون الرعية مسرورة
إذن فقط يمكن أن يجد رفاهيته الخاصة.

ذكر مرارا وتكرارا في سائر الأدب الفيدي بأن زعماء المجتمع يجب أن يضعوا نموذجا للسلوك الصحيح لأن الناس يحاكيهم بصورة عامية. ونجد ذلك في "فيتا" بعبارة جميلة كالآتي:

مهما يعمل شخص فائق يتبعه الآخرون ومهما يظهر بعمله يتبعه الناس ". وهذا نفس مايقوله المثل "الناس على دين ملوكهم"

والكلمة "دهرما" تستخدم أحيانا لوصف الميزات الطبيعية للأمور الحيوية وغير الحيوية ، "كفونا دهارما" ولذا فإن كلمة "دهرما" في تطبيقه الأوسع قريبة من كلمة "العلمانية" في محتوياتها و شكلها معا. ويحدث الارتباك حينما تستخدم كلمة "دهرما" بأسلوب مطبق في مفهوم الديانة ، وكما ذكر آنفا فإن الأخيرة تقتصر على معنى العقيدة بالأعلى و كذلك بالحياة في هذ العالم ومابعده. و في السياق الهندي لذلك سيكون من الخطأ لوتعتبر كلمة "العلمانية" مترادفة للاصالاة

بالديانة أو الرفض للديانة.

وأقصى مايمكن أنه لايمكن معادلة كلمة "الديانة" مع "سامبرادايا" أو "بانث" و يمكن لأحد أن يقول بسهولة أن الحكومة يجب أن لا تنحاز إلى عقيدة خاصة. وفي هذا السياق لا يصح مصطلح "سرو دهرما بهاف" (الاحترام المساوي لكافة الديانات) فكما ذكر أن كلمة "دهرما" تشمل و تستوعب مجموعة الحياة كعد كبير مثل كلمة "العلمانية". و كما لايمكننا القول بأن العلمانية تدل على مفهوم الاحترام المساوي لكافة أشكال العلمانية إذ أنه سيعني تناقضا في المصطلح ، لا نستطيع القول بأنه يوجد هناك مصطلح كالاحترام المساوي لكافة الديانات لأن الكلمة دهارما" تستلزم بنفسها "ساماتفا" (التعاون) وساماابهاف (الانسجام).

وفي هذا السياق عندما يعادل بعض الناس كلمة "دهارما" مع "الديانة" واعتمادا على النظرية المقبولة للعلمانية وهي الإنكار للديانة في شئون الدولة يبدأ في الدعاية بأن الدولة أو مؤسساتها السياسية لا صلة لها بالديانة أو يجب عليها الابتعاد عنها فهو يدمر لإنكار الروح الكاملة وطريقة الحياة التي مازال يعتمد عليها التراث الثقافي والإنسجام المتواصل للهند. عبر الوف السنوات أن "بها غفات غيتا" تعتبر من القصائد التي تنعكس فيها روح الأفكار الفيدية والمعرفة و أن التفسير المذكور للعلمانية يتعرض بوجه مباشر مع ما ورد في هذه القصيدة المعروفة حيث تقول. ياسليل البهارتا (الهند) حيثما يكون سقوط "دهارما" ونهوض "اللادهارما" فإنني أظهر في شكل من الأشكال .

والواقع أن "غيتا" بالذات يذكر أن هذه المعرفة من المقبلة العليا لوحدة "البراهمان" والحياة والطريق التي تتعلق بالسلوك الصحيح والحياة الأخرى المعتمدة على السلوك أو "كارما" في هذه الحياة قد أعطيت للكهنة الآخرين مثل "فيفاسوان" وماتوو "اكشاكو" ثم تكررت هذه الحقيقة نفسها مرة أخرى لنفع الانسانية على لسان "ارجونا". ويمكن لأحد أن يلاحظ المماثلة بين ما ورد في غيتا وفي القرآن الكريم بهذا الصدد لو أن بيان غيتا جاء مبكرا بكثير من القرآن الكريم ولذا فإن العلمانية في الهند يجب أن تعني التمسك بمبادئ الديانة الكونية ومبادئها الأساسية المتوارثة منذ الوف السنوات والتي تعتمد عليها

الحياة الكاملة للهنود اعتمادا كاملاً.

في الحقيقة أن فكرة دهارما بمعنا ها الأوسع تقبل قبولا أكثر من العلمانية بوجود وممارسة جميع المدارس الفكرية والعقائدية بصرف النظر عن أصلها ومنشأها و أنها لا تتسامح مع تلك المدارس فحسب . وإنما تقبلها كجزء لايتجزأ لمفهوم أوسع للديانة. وفي هذا تكمن القوة الحقيقية للعلمانية الدينية في الهند. وقد ورد هذ المفهوم بأشكال مختلفة في البيانات المعروفة كالآتي:

هو الوحيد -يدعوه العاقل بأسماء عديدة.

و أنا اقبل الناس بالشكل الذي يعبد وثني فيه.

و كما ينزل الماء من السماء ويجري في الأنهار العديدة

و يتجمع في البحر نهائيا فإن العقائد والعبادات على اختلاف أشكالها تصل بالمرء إلى نفس الذات الأعلى الخالدة.

وهنا نأتي مسألة الطائفية في الهند في البداية أخذت الطائفية شكلا من النزاع بين المجتمعين الرئيسين أولهما يتكون من أتباع الاسلام وثانيهما يتكون من أتباع طريقة الحياة الفيدية التي يسمى "بهندو دهرما" ولكنه مركب لمعتقدات عديدة. وهنا يجب ازالة الارتباك الذي نتج عن كلمة "هندو". تشتق هذه الكلمة من النطق الفارسي لكلمة "سندهو" ونفس هذه الكلمة تنطق في اللغة اللاتينية كـ"اندوس". وأنها في اللغة الفارسية من عهد "اليستا" أي اللغة الزرادشتية كـ"هندو" فحرف "س" تبدل بـ "ه" و هكذا أصبحت الأرض المحيطة بنهر هندوس (INDIA) ـ وأصبح الشعب الذي يسكنها(INDIAN) لدى الأفارقة وكافة العالم الغربي ـ وكذلك أصبحت الأرض المحيطة بنهر هندو (سندهو) "هندوستان" (ستان- معناه الأرض) والشعب الذي يسكن هنا سمى "بهندوس". وهناك مقولة في "اليستا" يعود أصلها إلى عهد ماقبل الافارقة بأن شخصا من البراهمة اسمه "ڤياسا" جاء من هندوستان" ولم يكن هناك رجل ذكى مثله. والكلمة "هندو" لايوجد ذكره في أي كتاب يتعلق بالتراث الهندي أمثال "الفيدا" و"بهاغود غيتا" و "ابانيشد" وملحمة "رامايان" و "مهابهارت" أو في أي كتاب مقدس قديم آخر. وكما انه من تسمية خاطئة ان يقال أن ديانة الشعب الهندى هي (INDIAN) من الخطأ أن يقال أن ديانة شعب هندوستان هي (HINDU) . وعلى وجه

التحديد أن هندوستان الحقيقية هي الأرض التي تقع حول نهر سندهو (اندوس) أي حيث تقع باكستان الآن و هكذا يجب أن يسمى الشعب الذي يسكنها "بهندوس". و تدعوا الضرورة لإزالة هذا الإرتباك لأن هذه الكلمة تستخدم لوصف الديانة والجنسية الهندية في آن واحد.

لايوجد في العالم بلد يسمى الدولة المسيحية أو اليهودية أو إسلامية لو أن الدولة تقبل ديانة خاصة كديانة رسمية لها. وهكذا لايمكننا أن ندعو الهند "كدولة هندوسية" لو أن أغلبية السكان تتبع تلك العقيدة الخاصة و يمكن إزالة هذا الإرتباك إذا قبلنا المفهوم الأوسع لكلمة "ساناتانا دهارما" لوصف ديانة أغلبية الشعب الهندي. ولو يستمر الناس في إصرارهم على إستخدام كلمة "هندو" كمصطلح لوصف الديانة فيجب أن يتركوا استخدامها لوصف "الدولة الهندية". ووصفها الدستور بالذات بأنها الهند وهي "بهارت". ونال الجانب السلبي للهندوسية تاكيدا متزايدا خلال فترة السيطرة الإستعمارية للامبراطورية البريطانية لأنها وجدت في ذلك طريقة ناجحة للإيقاع بين المجتمعين يمكن أن يقفا و يكافحا معا لإسقاط سلطة الاستعمار البريطاني كما حدث في عام ١٨٥٧م.

وهناك عامل مهم جدا يستحق الدراسة باعتباره من الأسباب المسئولة عن تقسيم هذين المجتمعين الرئيسيين الا وهو عامل الديمقراطية عندما كانت السلطة البريطانية ترسخ جذورها في الهند . كانت الفكرة السياسية الحديثة للديمقراطية المتنامية بفضل الثورة الصناعية في العالم الغربي تزداد قبولا ليس لدى النخبة المختارة فقط، بل لدى عامة الشعب في الهند. وفي المراحل المبكرة كان هناك شعور بالاجماع على ضرورة التخلص من القوة الاستعمارية تحت قيادة هذين المجتمعين و كان كلاهما يعملان معا تحت راية حزب المؤتمر. وعندما أدرك الناس بأن في الهند المستقلة سيكون الحكم حكم الشعب عن طريق الممثلين المنتخبين ديمقراطيا على أساس حق التصويت وصوت واحد لكل مواطن. شعرت قيادة المجموعة المسلمة أنه في ظل هذا النظام للحكم لا يمكن الحصول على نصيب مناسب في الحكومة لأن قوتهم التصويتية ستكون أقل من ناحية العدد. وتذكرت بأنه قبل قدوم البريطانيين كانت تحكم المناطق الكبيرة للهند بواسطة السلاطين

والملوك و الأمراء بصرف النظر عن تعداد السكان المسلمين وأنها تجد نفسها فجأة في حالة غير مواتية جراء الهيكل الديمقراطي الذي يحظى بالقبول العالمي بين الحكام البريطانيين و الشعب الهندي معاً، وأن هذا الخوف هو السبب الرئيسي في أن نظرية القوميتين كما نشرها وشجعها الحكام المستعمرون حظيت بالتأييد لدى المجموعة المسلمة وتضخمت هذه الفكرة فيما بعد لحد أنها أدت إلى تقسيم البلاد في نهاية الأمر.

وفي رأيي فإن العامل الأكبر للإنفصال الدائم بين هذين المجتمعين يتمثل في أن زعماء "ساناتنا دهرما" التي تم إيضاحها و إعادة إرسائها من قبل "أدي شنكرا تشاريا" لم يتمكنوا من استيعاب الاسلام أو المسيحية داخل بحر "ساناتانا". ومن الناحية التاريخية، وفي عصر مابعد الفيدا أصبح المجتمع الهندي راكدا و مرنا لأسباب شتى، ومن إحدى الأسباب الرئيسية هي الاقتصاد، فقد وجد المجتمع مع عدد سكانها المحدود جوا ملائما وصالحا للعيش في منطقة "غنغا" و كذلك حول الأنهار العديدة التي تجري في كافة أنحاء البلاد و توفر أرض مخصبة. وأصبح المجتمع معتمدا على الزراعة و يعيش و ينتشر في الأرياف المعتمدة على الذات نمو متواصل وعيشة راضية ، الأمر الذي جعله راضيا عن نفسه وغير قادر على مقاومة غزو خارجي.

وهنا يجب أن ندرس سير التطور التاريخي للنظام الذي يعتمد على أربع فئات فالمجتمع الذي لم يعد متنقلاً و بدويا كان يلزم إعطاءه هيكلا منظما. فشعر ما نحوا القانون البارزون بأنه من الممكن أن يقسم المجتمع على نطاق واسع إلى أربع فئات:

أولا: الفئة التي تعالج فنون المعرفة والأدب والبحث والعلم والتكنولوجيا تسمى بـ"براهمان" أو "طالبي الحقيقة".

ثانيا: الفئة التي تعالج الإدارة والدفاع والنظام والقانون والحكم تسمى بـ"كشتريا" (أي الحافظ).

ثالثا: الفئة التي تعالج النشاطات الإنتاجية بما فيها الزراعة وصناعة الألبان والتجارة و ماإليها تسمى "بـفيسيا".

رابعا: الفئة التي لم يمكن لها القيام بالمهن المذكورة أعلاه بل قامت بالأعمال اليدوية تسمى بـ"شودرا".

وإنه جدير بالذكر أن تقسيم هذه الفئات أساسيا ما كان يعتمد على الولادة و كان للناس أن يقوموا بوضع أنفسهم في الطبقات المختلفة حسب كفاءاتهم و ميزاتهم الخاصة. و هكذا فإن أي مجتمع يمكن أن ينقسم إلى هذه الفئات الاربع حتى في عصرنا الحديث في العالم كله طالما لاتوجد هناك قيود مرتبطة بالولادة. و قد تم التاكيد على كون هذا التقسيم غير قائم على الولادة و كونه مرتبطا بالميزات والكفاءات في "مانوسمرتي" والوثائق المعروفة الأخرى ومنها "غيتا".

وبعد وصف الواجبات العديدة للطبقات المختلفة قد ذكر بصورة واضحة في الفقرة ١٠ و البند ٦٥ من "مانوسمرتي" مايلي:

(بموجب السلوك الأعلى أو الادنى يمكن "الشودر"أن يصبح براهمان أو براهمان يصبح شودرا فهذا يعتمد على الميزة و الجدارة فقط). وهذا المفهوم الاساسي قد ذكر بمزيد من الإيضاح في غيتا.

و لم يذكر في أي مكان بأن هذا التقسيم مبني على الولادة أو النسل. ولايوجد ذكر اللامساسية في "مانوسمرتي" كما أكد الدكتور امبيدكر بنفسه إذ أنه قياسا على تشريح الأعضاء الانسانية جاء البراهمنة من الرأس و "كشتريا" من الذراع و "فيشيا" من الجسم و "شودرا" من الرجل. و هكذا فإن الرجل فيما يبدو لا يمكن أن يكون نجسا فهو في الواقع جزء هام من الجسم وبدونه لا يمكن أن يتحرك. و جاءت فكرة اللامساسية لتطبق على الأشخاص الذين كانوا خارج اطار هذا المجتمع والذين جرى الإنتصار عليهم و إجبارهم على العيش خارج حدود المجتمع الذي يعتمد على الطبقات الأربع. وهؤلاء الأشخاص الذين اجبروا على البقاء خارج المجتمع كانوا مضطرين لكسب المعاش عن طريق إختيار مهن مثل نقل الجثث والتصرف فيها وتنظيف الأماكن القذرة ولهذا السبب أصبحوا يعاملون معاملة المنبوذين الذين يشتغلون بمهن غير نظيفة.

وحتى في هذه الطبقات الأربع أصبح المجتمع ينقسم على أساس المهن المختلفة. وأصحاب هذه المهن القائمين بالأعمال الانتاجية العديدة التي تلبي حاجات المجتمع انتشروا في الوف الأرياف طول إمتداد الأرض. وفي تلك الايام أي قبل ٢٠٠٠ إلى ٣٠٠٠ سنة لم يكن هناك تحرك إجتماعي أو معاهد التدريب المهني أو المدارس أو الكليات و كانت

الطريقة الوحيدة لنقل المعرفة هي من الأب إلى الإبن أو من المعلم إلى التلاميذ الذين كانوا يسكنون معا لسنوات عديدة. وحتى أن معرفة الادب و الكتب المقدسة كانت تحفظ عن ظهر القلب بطريقة السماع والحفظ. وكانت تنقل من جيل إلى جيل اخر و من معلم إلى تلميذ.

وقد تطور النظام الطبقي تدريجيا نتيجة النقل المتواصل للمعرفة الادبية والمهنية. وقد أصبحت الطبقات الواسعة متصلبه وغير متغيرة. ولو أن هذا النظام كان يتمكن من الإستقرار وتلبية الحاجات الإجتماعية إلا انه أدى إلى ركود المجتمع بصورة تدريجية . وبالنسبة للطبقات التي حرمت من التعليم الحالي أسفر هذا النظام عن ظروف الحياة المذلة والمعاملة الاجتماعية المهنية. و أصبحت الدرجة الأعلى للقسوة والإستهتار نصيب اولئك الذين كانوا خارج الإطار الاجتماعي لهذه الطبقات الأربع ولذا لاقوا معاملة المنبوذين. و بدأت هذه الظاهرة القبيحة حتى قبل ٢٥٠٠ سنة خلال عهد البوذا . وفي الواقع جاءت الديانة البوذية كثورة ضد النظام الإجتماعي والروحي الفاسد. وعلى الرغم من تواجد المصلحين مثل "البوذا" و "مهاوير" وفي الفترة التالية عديد من القديسيين مثل "تشيتنا" و "كبير" و "نورنداركا" و "بابا" و "يسورا" و "تيروفالوفار" و "فيناتيسور" و "نامديف" و "ناناك ديف" و الآخرون في طول البلاد و عرضها إلا آن الركود و التدهور الإجتماعي ظل مستمراً و أدى إلى تقسيم شريحة كبيرة من المجتمع في الطبقات المهنية المعتمدة على الولادة بدون أن يوجد هناك أي مجال للتخلص من هذا التقسيم الطبقي الضيق ، و ذلك لعد أن الولادة والحياة وحتى الحياة بعد الموت أصبحت خاضعة للطقوس والعادات المبنية على التقسيم الطبقي.

ولذا عندما يقول الناس إنه يوجد هناك مجتمع متجانس يسمى بـ "هندو" فيبدو ذلك تعبيرا خاطئا لأنه لايوجد أي شخص هندوسي بدون انتمائه إلى طبقة المعتمدة على الولادة. ولو كان من الممكن في الأزمنة السحيقة بالنسبة للغرباء أن يندمجوا في "سانا تانا دهرما" كما حدث في الواقع بالنسبة لمجموعة شاكا وهنس و غيرهما فإن التصلب الذي ظهر في الفترة الأخيرة للركود يجعل من المستحيل لأي شخص ان يتحول إلى عقيدة "ساناتانا" أو ما يسمى بـ الهندوسية لأنه

من الضروري له أن يكون مولودا في طبقة خاصة ليكون عضوا لهذه الوحدة الدينية. وهذا متناقض مع المفهوم الأساسي كما أوضح المصلح الأكبر "أدي شنكر تشريا" الذي جمع الطبقات و العقائد المختلفة المثيرة للجدل مرة أخرى في إطار "ساناتانا" إذ قال بصراحة بأن كل شخص هو "شودر" بحكم الولادة . و أن التعليم و التربية هي التي تجلب الحياة الثانية أي تجعله مولودا من جديد.

وقد أوضح مزيدا بأنه لاينتمي أي شخص إلى طبقة خاصة بحكم الولادة . و كل هذا التقسيم مبني على المميزات و الأعمال فقط.

بيد أنه على الرغم من هذه البيانات الصريحة كلها جعل الاتباع مجتمعا مبنيا على التصلب والركود و فقدوا صلاحيتهم لإستيعاب الأشخاص المؤمنين بالعقائد الأخرى. وليس عندي أدنى شك وقلت مرارا بأنه لو ظهرت المسيحية أو الاسلام في عهد "أدي شنكر" أو قبله لكان قد استوعب المسيحية والاسلام كما استوعب البوذية في اعماق بحر "ساناتانا دهرما" الذي يعتمد على الوحدانية.

وبما أن المجتمع الهندي لم يصبح متصلبا فقط و إنما أصبح غير قادر على استيعاب المجاري المختلفة للأفكار و العقائد ، فإن الاسلام الذي وصل الهند بمفهومه الواسع داعيا ليس لوحدة الله فقط و إنما لمساواة كافة البشرية وجد قبولا واسع النطاق لدى الطبقات الضعيفة والسافلة من المجتمع الهندي بوجه خاص. وإنه جدير بالذكر أن الذين جاءوا من الخارج كانوا بضعة آلوف فقط ولكن التعداد السكاني للمسلمين في الهند اليوم يتجاوز ١٢٠مليون نسمة ، وأنــــه من الحقيقــــة المعروفــة أن أكثر من ٩٥٪ من المسلمين هم الذين تحولوا مــــن "ساناتانا دهرما" أو ما يسمى بالهندوسية بوجه عام.

ويعود تاريخ التحول إلى الاسلام إلى ما يتراوح بين ٤٠٠ سنة و ٥٠٠ سنة تقريبا و لا يمكن لأحد القول أنه بسبب هذا التحول يمكن لهذا التحول السكاني الكبير أن يتنازل من التراث الذي امتد على ٥٠٠٠ سنة و أن يفقد الترابط مع الروح الثقافيــة للعصور الماضيــة. و في الحقيقــة لانجد حتى في يومنا هذا أي خلاف عرقــي أو لسانــي أو ثقافي بين المسلمين و غير المسلمين في مناطقهم المختصة في هذا البلاد. على سبيل المثال أن المسلمين في ولايات تاميل نادو و بنغـال

و كيرالا و مهاراشترا وغجرات ينطقون نفس اللغة المحلية الخاصة ويلبسون لباسا مماثلا ويمارسون بعادات مماثلة للأكل و لهم ثقافة مشتركة مثل الموسيقى و الرقص و ما إليها. و معظمهم في الهند لايستطيعون تلاوة القرآن الكريم باللغة العربية و حتى أغلبيتهم غير قادرة على قراءة و كتابة اللغة الأردية التى أصبحت لغة شمال الهند خلال حكم المسلمين. فباستثناء الاختلاف في طرق العبادة لا يوجد هنالك ما يميز بين أتباع هاتين الفئتين بصفة ملموسة

أما العلمانية فهي كالمصطلح السياسي الغربي جاءت مع المفاهيم السياسية المعروفة الأخرى مثل الديمقراطية و القومية والرأسمالية و الإشتراكية التي هي جزء لا يتجزأ لعلم السياسة الحديثة. و لا جدوى في محاولة تحديد هذه المفاهيم في سياق المجتمع الهندي من الناحية التاريخية. على سبيل المثال لم تكن الهند أمة واحدة أبدا بمفهوم المصطلح الحديث لعلم السياسة. وقد تغير مفهوم الأمة تغيرا جذريا من مفهوم الأنجيل الأصلي للمجتمعات الصغيرة إلى مفهوم دولة قومية حديثة حتى في البلدان الغربية أيضاً. و حتى في يومنا هذا . لو أن الدولة التى تعرف بأنها شعب منتظم للقانون داخل إقليم خاص هي كيان ذو هوية مميزة . لا يوجد تعريف محكم لكلمة (NATION) سوى أنه شعب يشعر بكونه مستقلا. و من هذه الناحية نجد أن المجموعات البشرية المختلفة الناطقة بلغات مختلفة من أصول عرقية مختلفة تجمعت وشكلت من أجل السهولة السياسية دولة فيدرالية مثل الولايات المتحدة الأمريكية و زعمت بكونها أمة واحدة في سياق العالم. و يمكن إدراك مدى سطحية هذه الفكرة عندما نشهد أن دولة فيدرالية مماثلة و هي الإتحاد السوفيتي إنهارت وسقطت فجاءة و انقسمت إلى عدة دول ذات قوميات مختلفة. و الهند التى هي شبه قارة من الناحية الجغرافية قد تطورت فيها عدة وشائج للربط والتوحيد من الناحية التاريخية لأنها قبلت فكرة التنوع في الإطار الكبير للوحدة الثقافية والروحية و لكنها لم تصبح وحدة واحدة سياسية كدولة واحدة أبدا ناهيك عن أمة (NATION) واحدة .

وهنا ينبغى أن نشير إلى أسطورة معروفة قائلة بأن الحكام والشعب في الهند لم يعتقدوا في الإعتداء و الإنتصارات خارج حدودها.

ولم يكن ذلك بسبب إعتبارا ت اخلاقية أو فلسفية لأن هولاء الحكام كانوا في معظم الاحيان يقاتلون بعضهم مع بعض داخل حدود شبه القارة. وفي الواقع لايصح القول بأن الملوك لم يعبروا الحدود بهدف توسعة قوتهم أو مملكتهم . فكثير من الملوك والسلالات مثل "تشولا" و "تشولوكيا" وغيرهما عبرت البحور لتوسعة قوتهم في بلدان جنوب شرق أسيا إلى اندونيسيا. و كانت الديانة البوذية هي الديانة الوحيدة التي خرجت من الهند مع تماكهـا في مهمـة لنشـر الحب واللاعنف و السلام و حولت الجزء الأحسن من العالم المعروف آنذاك إلى هذه الفلسفة وأما فيما يتعلق بشبه الجزيرة الهندية الشمالية فجعلت جبال هملايا المكسوة بالثلوج مستحيلا لجيوشنا أن تعبر الحدود الشمالية إذ أن الطريق الوحيد كان ممر خيبر عن طريق هندوكش. وإن معظم الغزاة جاءوا في الفترة من عهد سكندر إلى عهد العديد من أتباع الاسلام ، و كلهم استغلوا القتال الدائــر بين ملوك الهنـد الذين لم يقاوموهم متحدين في أي مرحلة من المراحل. وعلى عكس ذلك فإن التاريخ حافل بالشواهد الدالة على أن هولاء الملوك دعوا و رحبو بالغزاة الأجانب لقمع خصومهم داخل البلاد. وحدث هذا عندما قام "امبي"مساعدة سكندر لهزم "بورس" وكام جاي تشاند مساعدة محمد غوري لهزم برتهوي راج و هدم عرشه.

واستمر هذا التقليد لما جاء البريطانيون أولا في زَيّ " شركة الهندية الشرقية" لغرض التجارة وعندما وجدوا هنا جوا للقتال والحروب بين الملوك اكتسبوا ما اكتسبوا من الطاقة السياسية و بعد أكثر من مائة سنة لجهود متواصلة و استخدام حاكم محلي ضد حاكم آخر انتصر بضعة انكليز على شبه القارة هذه و بنفس الطريقة للتفريق و الإيقاع خاصة في المجال الطائفي بين المجتمعين رئيسين نجحوا في مواصلة حكمهم لشبه القارة لفترة أكثر من ١٥٠ سنة. وهذه النتيجة التاريخية المتمثلة في الكفاح المميت وخاصة للقوة السياسية هي التي قضت على الطموحات الهندية للإنسجام والوحدة.

وللمرة الأولى خلال كفاح الاستقلال من قبل القوى السياسية المختلفة في الهند و التي لم تتجسد في الحكام الأوائل و إنما في الجمهور والمفكرين شهدنا نمو بذور القومية الحديثة. و حيث أن الهدف كان

الحصول على الاستقلال بغض النظر عن الخلافات الدينية و اللغوية والثقافية و وقفوا صفا واحدا تحت لواء مشترك لحزب المؤتمر للكفاح لأجل الاستقلال. و كانوا سعداء الحظ بحيث كان بينهم زعماء مثل بال غنغا دهر تلك و مهاتما غاندي أدركوا أهمية تحويل الحركة إلى جماهير الشعب. وأضاف مهاتما غاندي عاملا هاما إلى ذلك الكفاح و هو جعل الجماهير الفقيرة الأعزل تقف صامدة مع الثقة والقوة على أساس اللاعنف و العصيان المدني.

وكما نذكر أننا عندما أدركت القيادة المسلمة بأنه لا يمكن لها في الهند الديمقراطية الحصول على نصيب مناسب في الحكم فبادرت لإثارة نظرية القوميتين المبنية على الديانة بتأييد المستعمرين ونهائيا نجحت في إنشاء دولة مستقلة تسمى بباكستان. و تبين مدى سطحية نظرية القوميتين المعتمد على الديانة في فترة قصيرة لما إنفصل الجناح الشرقي الكامل لباكستان و أصبحت قومية مستقلة تسمى الآن ببنغلاديش عام ١٩٧١م و لو أنها تتبع نفس الديانة. كانت الفوارق اللغوية والثقافية والعرقية عاملا مهما وراء هذا الانفصال و هكذا فإن فكرة "ديانة واحدة - قومية واحدة" بالجملة ليست إلا مبدأ خاطئا للنظرية السياسية

غير أننا في الهند مازلنا متشبثين بنظرية القوميتين منذ بداية الاستقلال . وبعد تقسيم البلاد على الأقل كان يتوقع بأن المسلمين في الهند سيجدون أنفسهم في ظروف مواتية للتخلص من هذه الفكرة وسيصبحون جزءا لايتجزأ للتيار الرئيسي للهند الديمقراطية. ولكنهم خلال هذه الفترة ظلوا يعتبرون كيانا منفصلا ذا هوية مستقلة على أساس ديانتهم

و إبّان وضع الدستور كان المؤسسون متأثرين بالدرجة الرئيسية بالفلسفة العلمانية لدساتير البلدان الديمقراطية مثل المملكة المتحدة وفرنسا والولايات المتحدة. فتصوروا البلاد حتى في تمهيد الدستور كجمهورية ديمقراطية ذات سيادة تضمن لجميع المواطنين الحصول على الحقوق الآتية:

العدل: الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي.

الحرية: للفكر و التعبير والاعتقاد و الثقة و العبادة.

المساواة : للمكانة والفرص
الاخاء : الذي يضمن الكرامة للفرد والوحدة و الانسجام للشعب.
ولأجل توفير المساواة لكافة المواطنين ضمن الدستور في الفقرة ١٤(في الجزء الثالث الذي يعالج الحقوق الاساسية) المساواة أمام القانون قائلا: "لا تنكر الدولة لاي واحد المساواة أمام القانون أو الوقاية المتساوية عن طريق القوانين داخل اقليم الهند". وحتى أن الفقرة ١٥: هي اكثر أهمية حيث تحرم التمييز على أساس الديانة و العرق أو الطبقة أو الجنس أو مكان الولادة كمايلي :
١٥: تحريم التمييز علـى أساس الديانة أو العرق أو الطبقة أو مكان الولادة
(١) لا تميز الدولة ضد أي مواطن على أساس الديانة والعرق والطبقة والجنس و مكان الولادة فقط أو أي واحد من هذه الأمور.
(٢) لايتعرض أي مواطن على أساس الديانة والعرق و الطبقة والجنس و مكان الولادة او أي واحد من هذه الأمور لأي عجز أو مسئولية أو قيد أو شرط فيمايتعلق بـ :
(أ) الدخول إلى المحلات التجارية والمطاعم العامة و الفنادق و أماكن التسلية العامة أو ،
(ب) استخدام الآبار والحياض وأماكن الاستحمام والشوارع والمنتجعات العامة التي تتم صيانتها كليا أو جزئيا من الاعتمادات المالية للدولة أو التي تم انشاؤها لإستخدام عامة الناس.
(٣) لا تمنع هذه الفقرة الدولة من اتخاذ ترتيبات خاصة للمرأة والطفل.
(٤) لا تمنع هذه الفقرة أو المادة (٢) للفقرة ٢٩ الدولة من اتخاذ الترتيبات الخاصة لتنمية الطبقات المتخلفة اجتماعيا و تعليميا أو المنبوذين و القبائل المتخلفة.
و كذلك تضمن الفقرة ١٦ التساوي في فرص التوظيف العام بدون أي تمييز على أساس الديانة و العرق و الطبقة و الجنس و الخلاف و مكان الولادة و السكن أو أي واحد من هذه الأمور.
غير أنه بسبب التطبيق الدوري بنظرية القوميتين أدخل الدستور مفهوم الأقلية المبنية في الفقرة ٣٠ التي تنص على حقوق

الأقليات لإقامة و إدارة المعاهد التعليمية لها.

و فـي دولـة ديمقراطيـة و دستور ديمقراطـي فإن "الأقليـة" أو "الأغلبية" عامل متغير، فمن الناحية السياسية وعلى أساس الانتخابات و الأصوات المحصلة يمكن أن تتحـول الأغلبيـة إلى الأقليـة و بالعكس، و لذا فان فكرة الأقلية الدائمة قد تكون متناقضة و نفيا لمفهوم المساواة. وعلى الرغم مماورد في الفقرة ١٤ و ١٥ بخصوص ضمان المساواة و عدم ممارسة أي تمييز على أساس الديانة إلا أن بذور التمييز زرعت في بداية الدستور عن طريق الفقرة ٣٠، التي تعتبر المجتمع الذي يتبع ديانة الاسلام كيانا منفصلا ذا حقوق مستقلة رغم عدد لابأس به لعناصره. و هكذا أصبحوا المواطنين من الدرجة الثانية في مقدمة دستورنا.

و منذ ذلك الحين مازالت جميع الاحزاب السياسية بما فيها حزب المؤتمر تعتبر هذا المجتمع الكبير بنكا للأصوات الذي يمكن إغراؤه بإعطاء تنازلات خاصة على أساس الديانة. إنه معروف جدا أن أغلبية المسلمين في الهند لاتفهم اللغة الأردية و لا تقدر على القراءة و الكتابة بهذه اللغة. و إنها تطورت كلغة مركبة لعامة الناس في شمال الهند و ما كانت لغة البلاط الملكي المغولي. وتعني كلمة "أردو" لغة الشعب في المخيمات العسكرية. و كانت تسمى في البداية بـ "هندي" أو "هندوي" كما اسماها المؤسسون الكبار مثل امير خسرو الذي استخدم كلمات عامة من اللغات السنسكريتية و العربية و الفارسية لتكوين لغة للشعب وأصبحت هذه اللغة لغة مشتركة في المنطقة الشمالية. و كانت تكتب في الخط العربي و "ديفناغري" (الهندي) معا ولذا أنه من الخطأ أن تعتبر لغة مجتمع ديني أي المسلمين. وقد شهدنا أن طبقة كبيرة حتى في باكستان و الأغلبية في بنغلاديش لا تفهم و لاتنطق اللغة الاردية. و لو أن باكستان جعلها لغة رسمية، أن الناس في المناطق المختلفة في ذلك البلد مثل سنده وبلوشستان و بختونستان و بنجاب ينطقون بلغاتهم الخاصة. و قد يبدو غريبا أن اللغة الأردية التي تكتب في الخط العربي و ديفناغري (الهندي) ينطق بها و يفهمها الناس في الهند "كهندوستاني" أكثر منهم في باكستان. و لكننا في

الهند لمجرد أغراض سياسية فكرنا فى أننا باعتبار هذه اللغة لغة المجموعة المسلمة سوف نسترضى المسلمين و نكسب تأييدهم بشكل أصواتهم في الانتخابات.

غير أن هذه اللعب لم تساعد هذه المجموعة الكبيرة فى الاندماج في التيار الرئيسي لجنسية مشتركة للهند الديمقراطية. و في الواقع، أن المصالح المفرطة فى المجموعة المسلمة والتي تعتمد على الأصولية والتعصب و تنتهز الأمية و التخلف لدى الشرائح الكبيرة للمسلمين ، و عناصر الأحزاب السياسية المختلفة التي تعتبر المسلمين بنكا للأصوات استغلت الأحكام الدستورية لاعتبار المسلمين أقلية دائمة او مواطنين من الدرجة الثانية لكي يمكن استخدامهم للمكاسب السياسية.

ولو أن نظرية القوميتين قد ثبتت ركاكته أكثر من مرة مازالت باكستان تعتمد عليها لإحتلال وادى كشمير على أساس تواجد أغلبية مسلمة فيه. وإنه جدير بالذكر أنه لو تأخذ بالحسبان كافة ولاية جامو و كشمير فلا يوجد المسلمون فى الأغلبية لا فى جامو و لا فى لداخ باعتبارهما منطقتين هامتين في الولاية يعارض سكانهما باكستان. و إنه معروف الآن بأنه رغم أغلبية سكان وادى كشمير من أتباع الاسلام أنهم لا يريدون الإنضمام إلى باكستان و كل ما يريدونه ليس إلا دولة مستقلة لأنهم يريدون أن يعتبروا أنفسهم أمة مستقلة. و لو أن باكستان ظلت تؤيد و تمول حركة المقاومة بالجملة في كشمير وتدريب الارهابيين و ترسل المرتزقة من افغانستان و المناطق الأخرى لأجل التسلل فى وادى كشمير انها قد ادركت الآن أن جهودها لم تتكلل بالنجاح فى اقناع أغلبية الناس فى وادى كشمير للإنضمام إلى باكستان.

و الآن يوجد شعور بخيبة الأمل لدى قيادة باكستان حيث تشعر بأن جهودها في كشميرقد باءت بالفشل. غير أن هنالك قوى دولية معينة تشجع الحركة الإنفصالية فى وادى كشمير حيث تأمل بأنه إذا أصبحت كشمير دولة مستقلة فيمكن أن تنال موطيء قدم فى شبه

القارة هذه في موقع استراتيجي للغاية على حدود الصين و باكستان و الهند.

ولكن الجانب الأسوأ للطائفية في الهند يتمثل في تهديد الانقسام الطبقي و كما ذكر آنفا فإن التمييز الطبقي القائم على العوامل التاريخية و الطبيعة المهنية أصبح ظاهرة دائمة للمجتمع الهندي بسبب ظروفه الاقتصادية و الاجتماعية. وقد أصبح نظام الانقسام الذي نشأ و تطور عبر آلوف السنوات متصلبا و مبنيا على الولادة مما أسفر عن الظلم الاجتماعي الخطر لعدد كبير من الأشخاص الذين يعاملون معاملة سيئة باعتبارهم أدنى منزلة اجتماعية. و كان أكبر حرمان و أشد قسوة تصيب للأشخاص الذين أصبحوا منبوذين دون أي خطأ منهم و إنما على أساس ولادتهم و المهن الموروثة

وهذه الظاهرة أصبحت أسوأ لعنة و اثم للمجتمع الهندي كما وصفها غاندي ولذا فانه باشر حركة رئيسية حتى خلال كفاح الاستقلال للقضاء على بلاء اللامساسية. و قد أصبحت بعض الكلمات المعتمدة على الانقسام الطبقي والتي كانت تستخدم لوصف هذه المجتمعات وصمة عار على جبين البلاد ولذا أكد على ضرورة إلغاء تلك المصطلحات وتسمية عناصرها بـ هري جان" (أطفال الله). ففي الدستور الهندي لم يتم إلغاء اللامساسية فحسب ولكن ممارستها بأي شكل قد أصبح جريمة مضادة للقانون. وبذلت جهود مختلفة حتى في إطار الأيدولوجية السياسية ليس لمجرد الديمقراطية وانما للاشتراكية والشيوعية لإقامة مجتمع خال من الانقسام و التمييز الطبقي في الهند و من هذا المنطلق فإن الدستور في صيغته الأصلية كان ينص على منع أي تمييز بين المواطنين على أساس الديانة والطبقة. ولكن إبان التعديل الدستوري الأول لعام ١٩٥١م تقرر نتيجة ضغوط شديدة على أساس اعتبارات سياسية إدخال فقرة في البند رقم ١٥(٤) تنص على تنازلات للمواطنين الذين ينتمون إلى الطبقات والقبائل المدرجة في الجدول وهذا المصطلح تسمية لمن يعتبرون منبوذين و تنص ايضا على تنمية الطبقات المتخلفة اجتماعيا وتعليميا. وهذا المصطلح يفهم الآن في سياق مايسمى بلجنة مندال "بما يشير إلى الطبقات الخاصة التي تسمى

بالطبقات المختلفة الأخرى، والنتيجة النهائية هي أن جزءا كبيرا من المجتمع الهندي سيعرف بهويته الطبقية مرة أخرى مع كونه عارا تقليديا وذلك تحت ستار سياسة لمنحهم امتيازات خاصة في الوظائف الحكومية. بالنسبة لتقديم المساعدة للطبقات المحرومة بشكل امتيازات خاصة على أساس التخلف التعليمي و الإقتصادي فهو أمر مفهوم يقبله العقل ولكن استخدام التخلف الإجتماعي التقليدي الذي كان وصمة عار دينية هو في الحقيقة إرجاع عقرب الساعة بإعادة تلك الطبقات إلى حالة التخلف الدائمة.

و من بواعث الإرتياح أنه لا توجد في الهند اليوم منطقة على حدة للمجموعات المعتمدة على الطبقة أو الديانة على أساس أغلبيتهم في تلك المنطقة. و لو كان الأمر هكذا كما حدث عند إنشاء باكستان لشهدنا أن الهند قسمت إلى مئات الولايات الصغيرة المبنية على الطبقة و كذلك إنشاء باكستان جديدة.

و من حسن الحظ، فإن حزب المؤتمر كحركة سياسية قبل الاستقلال و كحركة و حزب للبناء القومي بعد الاستقلال قد اعتمد بوجه خاص على النمو الاقتصادي مع العدالة الاجتماعية باعتباره عنصرا مهما لنشاطاته السياسية منذ الاستقلال. و بفضل هذه الثقة ظلت الهند دولة ديمقراطية بل دولة علمانية أيضا بمفهوم اوسع لهذا المصطلح طيلة ٤٠ سنة الماضية، وترى تهديداً نامياً لشعور الوحدة والانسجام من العناصر التي ترغب في تقسيم المجتمع الهندي إما على أساس الديانة أو الطائفية أو الانقسام الطبقي. و إذا كان من المطلوب أن تبقى أمة واحدة بجميع تنوعاتها الإقليمية و اللغوية و الثقافية و الدينية. فلا يمكن لأي حزب سياسي التأكيد على ديانة خاصة أو طبقة خاصة دون أخرى، و لا يمكن لأي حزب كهذا أن يصبح حزبا قوميا و لذا نأمل بأن القيادة السياسية في البلاد ستدرك بضرورة التنحي عن هذه النزعات الانقسامية و المثيرة للشقاق و لتوحيد كل مواطني الهند باعتبارهم المواطنين المتساوين بالمعنى الحقيقي للكلمة دون تقسيمهم في الطبقات المختلفة على أساس العوامل الدائمة التي لا وجهة لها مثل الديانة و الطبقة التي تم تحديدها في الفقرة ١٥ من الدستور.

و لابد لنا أن نركز على مشاريع التنمية الاقتصادية المتوازنة مع العدالة الإجتماعية . ونوجد قرائن لهذا التركيز في سياسات الحكومة الحالية التي قد باشرت بمشروع رئيسي خاص لإلغاء المركزية السلطة حتى مستوى المجالس الشعبية القروية و اعطاء صلاحيات اكبر للطبقات الضعيفة و المرأة. و من المأمول بانه إذا تم تنفيذ اللامركزية الاقتصادية و النمو الاقتصادي السريع جنبا لجنب ذلك فإن الهند الجديدة المعتمدة على مبادىء المساواة و الوحدة و التي تنشأ كقوة اقتصادية كبيرة بفضل النمو المتوازن ستحتل مكانة مهمة بين مجموعة الدول التي تتقدم نحو "العالم الواحد" في القرن الحادي والعشرين.

تعريب : د/فرحانة صديقي

وحدة الهند و تكاملها (*)

بقلم: السيد مظفر حسين بونتي

إنني إخترت "وحدة الهند و تكاملها" لتكون عنواناً لمحاضرتي حيث أنني أعرف الراحلة السيدة إنديرا غاندي معرفةً تامةً، و أستطيع أن أقول بأن شيئاً لم يكن يهمها أكثر من التماسك القومي. و أضف إلى ذلك أن أي موضوع آخر لا يهمنا أكثر من الحفاظ على وحدة البلاد و تكاملها و ذلك نظراً للأخطار من الداخل و الخارج.

كانت السيدة إنديرا غاندي رمزا حقيقياً للتكامل الوطني و مكافحة و مناضلة من أجل وحدة البلاد و تكاملها. إن التكامل الوطني هو أثمن و أعز تراث للنضال الوطني ضد الحكم الإستعماري و كانت السيدة غاندي نفسها ثمرة للحركة الوطنية الهندية. بل في الحقيقة إحدى أحسن ثمارها. كان جد السيدة إنديرا غاندي المبجل و والدها الموقر أول رئيس وزرائنا زعيمين للثقافة الهند المركبة من عناصر متنوعة. فإن التقاليد الدمثة الرحبة و الشاملة لأسرة نهرو قد تجسدت في السيدة إنديرا مع الإمتزاج بالتأثيرات المتنورة الواعية لرحلاتها الواسعة إلى الخارج و دراستها في أكسفورد. و قد شكلت النظرة العالمية الإنسانية و المهذبة بدرجة بالغة هذه الشخصية التي أرشدت هذا الشعب العظيم لمدة حوالي عقدين. و بسبب إتصافها

---

* . محاضرة من سلسلة المحاضرات التي بدأتها جامعة كيرالا بجنوب الهند إحياء لذكرى الراحلة السيدة انديرا غاندي.

بمصافة سياسية آمنت بأهمية الوحدة الوطنية و تضامن البلاد و عرفت قيمتها فلم تدخر وسعا لتعزيزها و تعميقها. إنها عاشت و ماتت من أجل وحدة الهند. و إنها بتضحية حياتها إنضمت إلى صفوف العظماء الأبطال في العالم الذين سوف يعتبرون دائما منارة في العاصفة

و في مستهل الحديث أريد أن أقر بأنني لاأدعي بثقافة عالية حيث أنني لم أقم بدراسة عميقة في الموضوع على طريقة علمائنا و باحثينا. و لكني كإداري على وجه العموم و بوصفي سكرتيرا بوزارة الداخلية المركزية بوجه خاص كنت على صلة بعملية التكامل الوطني في إطار السياسة التي وضعتها السيدة إنديرا غاندي. و على هذا أستطيع أن أستند إلى تجربتي في إبراز بعض النواحي الخطيرة لهذا الموضوع.

أنا مغتبط كثيراً بهذه الفرصة المتاحة لي لإلقاء خطاب أمامك سيداتي و سادتي للحاضرين المنتمين إلى أرض شنكر آتشاريا الذي أنا أعتبره أعظم مفكر أنجبته الهند. إن ولاية كيرالا معروفة بثقافتها الفنية الممتازة كما هو الظاهر من رقصتها المعروفة بـ "كتا كالي و مو هيني آتام" و روحها العاطفة السمحاء و تمسكها بالقيم القديمة العليا للحياة و مستواها العالي في التعليم و إنجازاتها الباهرة في المجالات المختلفة. إن شعب كيرالا معروف في جميع أنحاء الهند بصناعته و مهنته. ففي الماضي و ربما اليوم أيضا كان كل المستشفيات في الهند تقريباً تخدمها ممرضات الرحمة من فتيات كيرالا اللاتي يكرسن جهودهن لخدمة المرضى و المتألمين. و فوق كل شئ فان كيرالا هي إحدى الولايات في البلاد التي تتعايش فيها ثلاثة أديان كبرى في العالم بطريقة سلمية بروح من التسامح و التفاهم المتبادل أو بكلمة أخرى هي الولاية الوحيدة التي تبرز فيها حقيقة التكامل الوطني. و نظراً لهذا ليس هناك مكان أحسن من جامعة كيرالا لهذه المحاضرات الراشدة. فلو إستطعنا أن نحول كل ولاياتنا بما يجعلها مطابقة لهذا

النموذج لتحققت الوحدة الوطنية على أساس متين.

وحدة الهند و تكاملها :

إن موضوع الوحدة الوطنية التي أخترته لكي لتحدث فيه أمامكم لموضوع هام جدا في بلادنا اليوم. فإن وضعنا الراهن مع ما يوجد فيه من تنافرات و تناقضات، و نزاعات و إشتباكات، و تظاهرات و خلافات يذكرنا قول شارل ديكنس (Charles Dickens) بطفوح شاتي الشعب في كتابه الشهير "حكاية مدينتين" إذ يقول .

"إنه كان أحسن وقت، إنه كان أسوأ وقت، إنه كان عصر الحكمة ، إنه كان عصر الغباوة، إنه كان ربيع الأمل ، إنه كان شتاء اليأس ، كان كل شئ أمامنا مضوراً، إنه كان فصل الظلام، ربيع الأمل ، إنه كان شتاء القنوط، كان كل شيء أمامنا، و لم يكن أمامنا شيء ، كلنا كنا نذهب رأسا إلى الجنة، نحن كلنا نذهب رأسا إلى طريق أخر".

الوضع الراهن :

تعتبر مسألة التكامل الوطني إحدى المسائل المعقدة و المويصة الآن. فإن القوى الموزئة و الإنفصاليـــة آخذة في النمو فـــي حوالينا و تشكل خطراً لوحدة البلاد و تكاملها. و أحرزت العصبيـــة الإقليمية و اللغوية هيمنة على بعض المناطق. و نظرية "إبن التراب" التي تذاع على الملأ في مختلف الأنحاء تقضى على روح الوطنية و تولد إقليمية محدودة معاكسة للمصالح الوطنية وتشعر الأقليات و الفئات الضعيفة بطريقة متزايدة بأنها في غير مأمن في الظروف السائدة في مجتمعنا. إن الأعمال الوحشية البربرية ضد المنبوذين و القبائل المتخلفة و كذلك المظاهرات المعادية لميز الوظائف الحكومية بولاية غجرات و الإرهاب في البنجاب و الإضطرابات في آسام و العصيان المستمر في المنطقة الشمالية الشرقية كلها تولد قلقا إجتماعياً و سياسياً، الأمر الذي له أثر في البنية السياسية و تدفعنا نحو الوضع المهلك. و في جنوب

الهندنشأ إستياء شديد ضد اللغة الهندية على أساس أنها توفر للمناطق المتكلمة بالهندية فرصا للتعيين في الوظائف الحكومية أكثر من السكان المتكلمين بلغة غير الهندية.

و كذلك شوهت سلسلة الصدامات الطائفية سمعة البلاد. و كثيرا ما شوهد في تصرفاتنا السياسية بأن الأحزاب تجعل الإنتساب الديني قاعدة محددة للولاء السياسي. فلم تتعرض البلاد أبدا مثلما تتعرض الآن منذ الإستقلال للتهديد الخطير لسلامتها بالأمس كان المعتدي هو الإستعمار، و لكن اليوم هي القوى الهدامة الممزقة التي لو سمح لها بأن تثور بكامل قوتها، سوف تدمر البلاد.

و المشكلة التي علينا أن نجاهد في حلها بكل إخلاص وجد هي أنه كيف يمكن تغذية مشاعر الوحدة و التضامن و حث كل طبقات الشعب عليها و كيف نستطيع أن نولد الشعور عند الناس في بلادنا بأنهم ينتمون إلى أمة واحدة و إلى بلد واحد و كيف يمكن أن يسمو روح الوحدة و التماسك فيما بينهم مثل اليابانيين الذين أكبر ممتلكاتهم هي الروح الجماعية التي تحثهم على خدمة شعبهم.

الخلفية التاريخية :

أن تاريخ الهند محبوك بخيوط تاريخية عالية بطريقة لايمكن فكها، فأولا من طريق الآريين ثم المسلمين و أخيرا البريطانيين. و السمة البارزة الكبرى للسيناريو التاريخي الهندي عبر العصور هي تنوعها اللامتناهي. فالهند بلد واسع و مختلط بعناصر متنوعة كيلومتر٧٥١٦,٥ كيلومتر و خط ساحلي طوله ١٥٠٠٠ولها حدود طولها . متوجة بأطول جبال العالم تخترقها أنهار جبارة عديدة متدفقة بسرعة هائلة و يسكنها حوالي ٧٠٠ مليون شخص و يتحدثون ٢٥٠ لغة ولهجة ٤٠٠٠(١٦لغة كبرى) و يعتنقون عقائد مختلفة ويسكنون في حوالي مدينة و خمسمائة ألف قرية تقريبا مع تقاليد و عادات و أساليب شتى و ينعمون بثروة نباتية و حيوانية لاحصر لها. و لعلها تقدم تنوعات مادية و إجتماعية و دينية و لغوية هائلة منقطعة النظير

فـــي العالـــم كلـــه. إذن بقيت البلاد "متحفا للأجناس و السلالات البشرية" تجذب الناس بطريقـــة كامنـــة لدراســـة انثروبولوجية. ولكنها بسبب تمزقها بحدود قبلية و تشاجرات عائلات حاكمة قد ظلت لمدة قرون مقسمة إلى إمارات صغيرة و عانت بطريقة مزلة من عـــدم الوحدة. و كل المساعي الهادفة لإلحامها في بلد متحد قد اخفقت فكان ميكستنيز قد سمع في القرن الرابع من ١١٨مملكة. و لكن لفترات قليلة فقط إستطاعت أسرة حاكمة قويـــة مثـــل الموريين و الامبراطور المغولي الشهير أكبر إقامة وحدة سياسية لا بأس بها.

و مرتبكين بالتنوعات في المشهد الإجتماعي الهندي، ذهب الأرروبيون إلى رفض الوحدة الهندية فقالوا بأنها مجرد و هم من نسيج الخيال. ولكن يقول الشاعر الفيلسوف محمد إقبال في هذه الأبيات:

کچھ بات ہے کہ ہستی مٹتی نہیں ہماری
برسوں رہا ہے دشمن دور زماں ہمارا

یونان و مصر و روما سب مٹ گئے جہاں سے
باقی مگر ہے ابتک نام و نشاں ہمارا

(إن وجودنا حية ، رغم أن الطالع ظل أسرا عدو لنا. لقد ذهبت اليونان و مصر، و روما، كلها مع الريح و لكننا مازلنا أحياء كقوة خلاقة)

هكذا ظلت الوحـــدة الأساسيـــة العميقة متينة و قوية إلى أبعد حدود و ذلك رغم التنوعـــات المتشعبـــة الطبيعيـــة و الإجتماعيـــة و الجغرافية و السياسية و قد عبرت إنديرا غاندي عن بعض هذه الأفكار بطريقة مناسبة على النحو التالي :

"إن الشعب مثل الفسيفساء، عمل أو فن، أنه يأخذ عناصر مختلفة و تكوينات عدة و ألوانا شتى ليعطي إنطباعاً كاملاً للقوة و الجمال. إن الشعب الهندي مركب من عناصر غنية متنوعـــة مـــن الناس و الأفـــراد و الأغذيـــة و الثقافـــات و اللغات و المعتقدات، إلاّ أن هذا التنوع منحصر ضمن

كيفية غير ملموسة من الطابع الهندي. و إن تراثنا خليط من تيارات عديدة، كبيرة و صغيرة، و انصبت كلها في أزمنة مختلفة في نهر الهند المتدفق إلى الامام. و في نفس الوقت تجعل هذه الأجزاء المختلفة الكل. فإن الإنكار أو عدم الإهتمام بأي واحد منها مهما كان صغيراً أو حديثاً، يكون معناه إضعاف الهند. على هذا توفر هذه الوحدة العميقة التطور مفتاحا لفهم الفكرة و الثقافة الهندية و خطأ إرشاديا للمستقبل".

كما توجد فكرة الوحدة السياسية في الهند في شكل جوهري منذ عصور موغلة في القدم. و يمكننا مشاهدة المثل الأعلى لسيادة الوحدة على البلاد بأسرها في العديد من الكتابات الهندوسية. فقد كتب جوزيف كننجهام (Joseph Cuninghem) و هو يصف مخاوف السيخ من الإعتداء البريطاني في عام ١٨٤٥م.

"تعتبر هندوستان من كابول إلى وادي أراكان و جزيرة سيلان بلدا واحدا و السيطرة عليها ترتبط ذهنيا بين أفراد الشعب مع فكرة سائدة لعاهل واحد أو جنس واحد" [كما يصرح هربيرت رسليه(Herbert Risley) و هو باحث شهير في الأجناس و السلالات البشرية و يبدي بصيرة ملحوظة في فهم الشعب الهندي] "في الواقع هناك طابع هندي و شخصية هندية عامة و ليس بإمكاننا أن نبددها في أجزائها الأساسية".

إن وحدة الطابع الهندي التي توجد في صميمها قد تعززت و تدعمت بشكل أقوى خلال فترة كفاحنا القومي الذي نفخ روح الحماسة في ملايين الناس في هذه البلاد المنتمين إلى معتقدات و فئات و مناطق مختلفة للتقدم إلى الأمام و تحرير وطنهم من أغلال الحكم الأجنبي.

الثقافة المركبة:

الثقافة الهندية مركبة من عناصر مختلفة. فإن كلمة COMPOSIT

(المركب) تستخدم في هندسة معمارية و الرياضيات و علم النباتات و لها مفاهيم فنية أيضا. و في سياق حديثنا إنها كلمة أو إصطلاح مركب يعني وضع أجزاء منظورة أو عناصر عديدة في وحدة كاملة. إن مادة الخرسانة المسلحة المصنوعة من مادتين أو أكثر من المواد المختلفة مفهومة لدينا بسهولة في هذا السياق. فإن المصطلح يشير إلى تركيب عضوي لأجزاء عديدة اندمجت في كل. وفي سياق الثقافة الهندية، سوف تعني كلمة COMPOSIT الاتجاه الواسع العام الذي انبثق تدريجيا من إمتزاج مجموعات و فئات مختلفة نتيجة دفع نابع من التغييرات في الحياة الإجتماعية و الإقتصادية و السياسية. إن تاريخ الثقافة المركبة سجل لرد فعلنا للظروف المتغيرة للحياة في صور أفكار و شعور مشتركة. و الثقافة المركبة عملية متواصلة غير منتهية و إنها تجربة، و ليست تصورا تجريديا. وأنها عادة، و ليست طريقة خاصة في الوقوف أو الجلوس، و إنها ليست عقيدة دينية جوهرية و إنما هي تصرف.

تشير الثقافة المركبة في المفهوم الهندى إلى أسلوب إنتقالى بصفة دائمة. أنها تمثل خليطا نابضا بالحياة من خيوط ثقافية متعددة تستوعب الأحسن من كل واحد منا. فيصف فيفيكانند رام موهان راني بأنه أول شخص نفخ روحا جديدة في الهند، و إنه إستطاع أن يكسب هذه المكانة بفضل إمتزاج ثلاثة مؤثرات ممتازة في شخصيته - الحكم الفيدية و الاسلام و الفكرة الأوروبية العقلية. و إلى هذا النوع الذي ظهر خلال عصر النهضة الهندية بإستيعاب الخيوط الثقافية المتنوعة تنتمي بعض أحسن عقول البلاد من أمثال غاندي، و تاغور، و جواهرلال نهرو . و سي راجا غوبال اشاريا و مولانا ابو الكلام أزاد و السيدة سروجني نائيدو.

و يشير العالم السياسي الهندي الشهير البروفسور رشيد الدين خان إلى أن الثقافة الهندية لو درست جيدا، فسوف تظهر أنها تتميز بثلاثة إرتباطات ممتازة بوضوح : الإستمرارية.

و الإستيعاب، و الجمع بين العناصر المختلفة (١) و هي ترابط تركيبة المجتمع الهندي.

و قد أبدت الراحلة السيدة إنديرا غاندي ملاحظتها بطريقة وجيزة فقالت:

"من عادة الناس التفكير بأن التنوع مصدر ضعف في الإتجاه إلى فرض التماثل تحقيقا للوحدة و القوة، و لكننا نحن في الهند وجدنا أن التنوع مصدر للقوة، و إن إستمرارية الحضارة الهندية لمدة ثلاثين قرنا مدينة لتنوعها و مقدرتها في إمتصاص عناصر جديدة و التخاص من الخلافات".

و من ناحية غناء الثقافة، تعتبر الفترة التي تتراوح بين القرن الثاني عشر و السادس عشر إحدى الفترات الأكثر خطورة عندما إندمجت ثلاث ثقافات ممتازة و هي العربية و الإيرانية و الهندية نتيجة للتفاعل بين المحلية و الخارجية و ولدت ملتقى حول في نهاية المطاف الأنهار الجبارة للثقافة المركبة إلى تيار رائع لحياة قومية (٢).

إنني لا أقصد هنا مسح تاريخ ثقافة الهند، فقد ساهم في ذلك أنند جوسوامي و الدكتور رادها كريشنان مساهمة جليلة، و ليس علينا إلاّ أن نرجع إلى أعمالهم للحصول على المعلومات المتعلقة بالموضوع. و لكن أريد أن أؤكد بصورة خاصة على أن الثقافة المركبة للهند مزيج بارع لتيارات متعددة الأنواع لتراثنا العرقي و الإجتماعي. و الفلسفي و الطبيعي، و إن تأثيرات متعددة إمتزجت بعضها مع بعض لخلق وحدة كاملة منفردة. و نحن نجد في خيوط الثقافة الهندية المركبة دوراً فعالاً للبسيرة القيمية و فلسفة جيتا و السلسلة الصوفية و بماثة اللغة الأردوية التي نحتت كلغة مزيجة من الثقافات (٣) و العلوم و التكنولوجيا الغربية و الليبرالية و القيم التي نبعت من تجربتنا خلال حركة الإستقلال، و كذلك فإن الهمالايا و الجنج

و التاج محل و الفيال و الكثاكلي رموز بليغة لهذه الثقافة المركبة.

و قد تغنى رجال الدين والنساك الهندوس و الصوفية بأناشيد وحدة الله و الإنسان و نشروا رسالة البشرية التي سمت فوق الطبقة و الفئـة. فقد إستوعب حملة مشعل حركة الإخلاص والتفاني. و هم الشيـخ معين الدين الجشتـي ، و فريـد، و نظام الـدين أوليـاء، و كبير، و جورونانك، و دادو، و توكارام، و شيتنيا، و تلسـي داس و ميرا أطيب العناصر من كل الأديان. و كانت لهم علاقة مباشرة مع الجماهير فاستلهموا القـوة الروحانيـة منها. و حاول كبيـر و نانك إحداث التقارب بين المسلمين و الهندوس. في الواقع لم يكن تنظيم نانك لتعايش المجتمع مختلفا من أنظمة الصوفياء في تكاياهم. و كانت الحركـة الصوفيـة ملائمـة للإنصهـار في بوتقـة الروح الهندوسيـة و رموزها الثقافية. فكان خسرو يدعو نفسه هندوستانيا و كان فخوراً على ذلك.

و يكتب البروفسور محمد مجيب أنه بفضل خسرو أصبح التقليد غنيا و عالميا و رائعا فيه، و أنه أعتبر لمدة قرون بناءاً للثقافة الهندية الإسلامية. و إن حركة البهاكتي التي نشأت في جنوب الهند قد نشرت نفس الرسالة للتسـامح و الإئتلاف.

كان الإمبراطور المغولي "أكبر" السياسي الليبرالي المحنك يدرك أخطار النزاع الديني فحاول تنمية التضامن القومي بالدعوة إلى ديانته المختارة الجامعة و قاوم النزعات الطائفية الكبرى. و كان يعتقد إعتقادا جازما في أخوة الإنسان. فقد اعتمد مبدأ السلام مـع الجميـع و أجرى مناقشات دينية مع العلماء المسلمين كما رحب برجال الدين من الديانـة المجوسيـة و الجاينية و العلماء الهندوس، و كذلك الكهنة البرتغاليين. و قام بمراجعة أديان مختلفة بما دفعه إلى بلورة دينه الجديـد الذي سماه *"الدين الإلهي"* و لكن لايوجد في الـدين الإلهي كتاب مقدس و كذلك ليس له كاهن و لاطريقة خاصـة للعبادة. فكان تعليمـه الأساسي تعميـم العلاقـة بين الله و البشر.

يرى محمد إقبال أنه لو أثرت تعاليم "كبير" و الدين الإلهي للإمبراطور "أكبر" في الجماهير لتشكلت أمة هندية متحدة. ففي خطابه المعروف في الإجتماع السنوي للرابطة الإسلامية لجميع الهنـد في إله آباد في ٢٩ ديسمبر عام ١٩٣٠ دعا محمد إقبال إلى إنشاء منطقة تتمتع بالحكم الذاتي في البنجاب و الأقاليم الشمالية الغربية الواقعة على الحدود حيث يقطنها المسلمون في الأغلبية. فقال محمد إقبال.

> *يقول "رينان" (RENAN) (١) إن الإنسان ليس عبيداً لعنصره و لا لدينه و لا لمجرى الأنهار و لا لإتجاه سلسلة الجبال. و إنما الجزء الأكبر من البشر و هو عبارة عن سلامة العقل و حرارة القلب يخلق وعياً أخلاقياً، و هذا الوعي الأخلاقي هو الذي نسميه "الأمة" و مثل هذا التشكيل ممكن جداً رغم أنه يتطلب عملية طويلة شاقة لإعادة صياغة الإنسان و تزويده بجهاز باطني جديد. و إن هـذا التشكيل لكان قد أصبح حقيقة واقعـة في الهنـد لو استولت تعاليم كبير و العقيدة الإلهيـة "لأكبر" على فكر الجماهير في هذه البلاد. على أي حال، تثبت التجارب أن الوحدات الطائفية العديدة و الوحدات الدينية المختلفة في الهند لم تبد أي ميل لصهر سماتها المنفردة في كلٍّ أكبر. فكل مجموعة حريصة على كيانها الجماعي، و إن تشكيل نوع من الوعي الأخلاقي الذي يمثل جوهر الأمة عند رينان يطالب بثمن ليس شعب الهند مستعدا لدفعه. على هذا ينبغي أن تنشد وحدة الأمة الهندية لا في الأشياء السلبية و إنما في الإنسجام المتبادل و تعاون الكثرة الكثيرة من الناس."*

قام أكبر بازالة العوائق مثل "الجزية" وضريبة زيارة الأماكن المقدسة واتخذ مبادرة لعقد الزواج بين الهندوس و المسلمين. (إن المباني الرئيسية في عهد أكبر - الديوان العام و الديوان الخاص و المسجد الجامع و قصر الشورى والباب العالي - كلها تحمل شهادة على إندماج

فني للتعمير الهندي الفارسي) و تدل الكتب الهندوسية المقدسة مثل الراماينا و المهابهارانا و السنغاسن بتيسا و البهكوانا بورانا التي ترجمت إلى الفارسية في عهده على ملتقى ذا مغزى لشهرين من الثقافات. إنه بنى معبداً في كشمير و نقش على جدرانه الكلمات التالية تحذيراً للمتعصبين لديالاناتهم

"إن من يريد أن يدمر المعبد بدافع من النفاق، عليه أن يدمر أولا مكان عبادته. فلو كنا نشبع ما يمليه علينا الضمير، يجب علينا أن نحتمل التعايش مع كل الناس، و لكن لو كنا ننظر إلى المظاهر الخارجية فنجد كل شيء جديراً بالتدمير".

إن روح التسامح التي تتبلور في هذا النص، هي أصداء لمرسومات أشوكا الشهيرة عن التسامح الديني على الصخرات الإثنتي عشرة.

كما إنتهج جهانكير سياسة و الده الجامعة و الأسلوب الهندي الفارسي في رسم اللوحات خلال عهده و استمر هذا التقليد خلال حكم شاهجهان. فقد حاول إبنه الاكبر دارا شكوه تشرب أحسن تقاليد الثقافة الهندية. فكتابه "مجمع البحرين" مجموعة للمراسلات الخيالية بين علماء الكون الهندوس و المتصوفين و معتقداتهم و ممارساتهم. فكل هذه المنجزات في ميدان الثقافة خلال عهد المغول قد أصبحت تراثا مستقلاً لثقافتنا العلمانية المركبة و حياتنا القومية.

إن الخطر الكامن في انتقاء أفضل العناصر حسب رؤية أكبر اصبح واضحا عندما تعرض دارا شكوه للتعذيب. و لكن رغم هذه العوائق في العهد المغولي فقد كان هناك امتزاج للحضارات الهندوسية و الإسلامية بما أسفر عن إزدهار الفنون الجميلة، و الثقافة و الفلسفة. و نتيجة لهذا الإمتزاج الثقافي نشأت حركة الإصلاح الإجتماعي بما كان له أثر ملموس في الحياة الهندية.

هناك بعض العوامل التي تعرقل نمو الروح القومية في الهند

و منها أن المواطنين يلجأون إلى بعض أنواع الإحيائية، الأمر الذي يديم النوترات الطوطمية و الغرور الباطل. إن الإحيائيــة محاولــة خاصــة و جهود جماعية يبذلها الناس لإنعاش الدين بإثارة العواطف و إشاعة أساليب فكريــة تمتد جـذورها إلى التقاليد الدينية القديمة. فقد كان للإحيائيـة خـلال كفاحنا القومي دور إنعاشي محمود و لكن في منظور عريض تلازمت إتجاهات إحيائية بفعل المصالح المغرضة و هي التي تشجع ضيق الفكر و تنال من روح الوحدة القومية. فقد حذر نهرو من الدور التخريبي للإحيائية في رسالته إلى الدكتور سيد محمود. (٣)

"لا يمكن لبلد أو شعب و هو عبيد للتعسف و العقلية التعسفية أن يتقدم. و مما يحزننا أن بلادنا و شعبنا أصبح متعسفا و ضيق الفكر للغاية. إن سخاء القلب شيء جيد ولكن الذي نحتاج إليه ليس إنفجارا عاطفيا للسخاء. و إنما هو التسامح المعقول الرزين الديانة بشكلها الممارس في الهند قد صار عجوزا بالنسبـــة لنا و إنهـا لم تكسر ظهورنا فقط و إنما أوقفت التطـور و قتلت كل إصالـة الفكـر والذهن تقريبا. فمثل السندباد البحري، علينا أن نتخلص من هذا الثقل الفظيع قبل أن نتوق إلى التفكير جيدا أو نعمل شيئا مفيدا."

الأمـــــة :

تحتاج كلمة "الأمة" إلى الشـرح في مجال دراستنا للتكامـــل و الوحدة القومية فإن القومية موقف ذهني و شعور جماعي ذاتي أنها حالة ذهنية و نزعة أو عمل شعوري و كمايؤكد هانس كوهن فإنها تجعل مجموعة من الأفراد يشعرون بأنهم واحد. وأهم مكون في القومية أو الأمة هو العاطفة للوحدة السيكولوجية التي تربط الناس معا ففي الآونة الأخيرة أكد المؤرخون على الطابع السيكولوجي للقومية. إلاَّ أنه لابدَّ من الإعتراف بأن هناك أوضاعا موضوعية تغذي روح القومية مثل

اللغة و الأرض و التراث المشتــرك من الماضي مع ذكرياتها و بهاتنها و منشآتها المشتركـــة و الجنس المشترك و الكيان السياسي و التقاليد و ما إلى ذلك.

و يعرف جون إستوارت ميل (John Stuart Mill) الحكومة الممثلة في مقالته القيمة بأنه: (٦)

"من الممكن القول بأن جزءا من البشر يشكل قومية لو كانوا متحدين فيما بينهم بعواطف مشتركة لا توجد بينهم و بين أفراد آخرين تجعلهم يتعاونون بعضهم بعضا برغبة أكثر مقارنة مع الناس الآخرين في أن يعيشوا في ظل حكومـــة واحـدة و بأن تكون هذه الحكومة مكونة منهم جميعاً أو من بعضهم بصفة خاصة. و يمكن أن يتولد هــذا الشعور عن القوميــة مــن أسباب عديدة. فأحيانا هو من تأثير الهوية أو الجنس و العنصر وتساهم في ذلك المشاركة في اللغـــة و المشاركة في الدين بطريقة أكبـر. و الحدود الجغرافية هي أيضا من أسبابها. و لكن الأقوى من الجميع هو تماثل الخلفيـــات السياسيـــة و الإنتماء إلـــى تاريخ قومـــي و مايترتب عليه من شعـــور بالاعتـــزاز و الذلة و الفرح و الأسف المشترك المرتبط بنفس الحوادث في الماضي."

إستعملت كلمة " الأمة" أصلا في القرن الثالث عشر بمعنى مجموعة عنصرية و لا بمعنى تجمع منظم سياسيا و يوجد هناك بعض التداخل في المعنيين الذي ظل مستمرا. غير أنه منذ القرن السابع عشر و بعد ذلك اكتسبت كلمة "أمة" معنى الشعب بأسره في بلد. و ظهرت كلمة "القومية" في القرن الثامن عشر و التداخل بين تجمع عنصـري و حركة سياسية دام في هذا المفهوم أيضاً

إن مفهوم كلمة "الأمة" معقد و نحن لانستطيع أن نفهمه إلاّ بالأخذ في الإعتبار بأنه تطور على مدى فترات مختلفة من التاريخ في مراحل متميزة و نحن نلاحظ في هذا المفهوم تغيرات هامة لما ننتقل

من عهد أو بلد إلى الاخر.

كانت المرحلة الأولى لبروز الأمم التاريخية هي بروز القوميات فقد برز شعور القومية و تطور في منطقة معينة من العالم عندما خلق نمو و إمتداد القوى المادية أوضاعا لتفاعل مستمر بين مجموعات الشعب الساكنة في مناطق صغيرة و جعل حياتها معتمدة بعضها على بعض. و الطاقات الجديدة الناتجة من نمو التجارة و الصناعة و المستوى المتزايد للرفاهية في فئة كبيرة من السكان حطمت دائما على إضعاف ولاءات طبقية ضيقة للناس مبنية على الفئة و القبيلة أو الهيئة و وسعت آفاقهم الذهنية و مفاهيم التعاطف. و باندماج لهجات لغوية مختلفة في لغة واحدة مشتركة. و وعي تام بتراث ثقافي مشترك إنحدر من التاريخ و إنتفاضة مشتركة للمزيد من الحرية و المعرفة و الرفاهية الأكبر حدث إلتحام متزايد بين جماهير الشعب بأسره في المنطقة و بحيث اكتسبوا هوية متجانسة و كان ذلك بداية للشعور بالقومية.

في الواقع كانت هذه ظاهرة ذات عنصر تقدمي تمثل في مساعدة أهالي المنطقة ليرتفعوا فوق ولاءاتهم الضيقة للطبقة والقبيلة و الدين. و مع تجربة مشتركة على مدى أجيال في هذه المرحلة من الإنطلاق السريع نحو الحرية و المعرفة، يتطور الشعور بالقومية و يغرس الناس شعورا عميقا بالإعتزاز بهويتهم و الإرتباط بأرضهم و ثقافتهم. و عندما تصبح هذه القومية كيانا سياسيا مستقلا و تطور جهازا إداريا و سياسيا خاصاً بها أو على الأقل تكون حريصة على تحقيق مكانة كيان سياسي مستقل فحينئذ تتحول إلى أمة. و لكن التاريخ لايعطي لكل قومية فرصة لتنمو إلى أمة. فبعض القوميات القوية في مرحلة تفوقها تقهر و تضطهد الناس من قوميات أخرى و تضع عراقيل شديدة في سبيل نموها وتطورها. و في بعض الأحيان تستعبد قوة إستعمارية من منطقة ذاتية قوميات المناطق الأخرى و تجبرها على المشاركة في الإستعباد الصبري و تولد فيها تطلعا مشتركا للتحرر

من الحكم الإستعماري. و يؤدي شعور الوحدة الناشئة هنا إلى بروز روح القومية.

لقد حدث في التاريخ الحديث أن بإنقسام بولندا اكتسبت مشكلة القومية طابعا مستعصي الحل عندما تعرضت دولة كبرى للقمع من جراء تصرفات غريبة بكامل الاستخفاف بمشاعـــر الجماهيـــر. و طبقا لما ذكره اللورد اكتـــون (Lord Acton) حوّل الإنقسام حقا كامنا إلى تطلع و عاطفةً إلى دعوى سياسي ! و انتعشت نظرية القومية إلى حد أبعد بسبب رد فعل ضد نابليون الذي وجه حرباتــــه إلى روسيـــا و إيطاليا و المانيا، و اسبانيا، و بعد مؤتمر فيينا نشأ نزاع بين الإستبدادية في جانب و القومية في جانب آخر. و ساد رأي عام بأن الدولة و الأمة يجب أن تتصاحبا معا و يكتب اكتون (Acton) أن نظرية القومية مرتبطة بنظرية الديمقراطية لسيادة الإرادة العامة. فالوحدة ضرورية من أجل ارادة جماعية و الإستقلال مطلوب لتأكيدها.

و تقدم نشأة القوميـــة فـــي أمريكا مثالا جيـــدا لالتحام روح قومية فقد أسفرت الحرب الأمريكية من أجل الإستقلال عن إقامة حكومة مستقلة ذات سيادة في المستعمرات الثلاث عشرة البريطانية في القـــارة الامريكية الشمالية و لم يكن بين سكان في هذه الأقاليم تجانس حقيقي و لا لغة مشتركة و لا ديانة مشتركة و لا تقليد تاريخي و لا بنيـــة سياسيـــة أو مؤسسية واحدة حتى لم تكن لها حدود محدّدة جيدا. فكانت لغتهم مستوردة من انجلترا. و نتيجة لإنفصال المستعمرات من أوروبا و ظهور رد فعل على ظروف جديدة و تطور مؤســـستها ذات الحكم الذاتي و الطابع التمثيلي نشأ طابع أمريكي متميز حتى نهاية القرن السابع عشر. و لما حاول البريطانيون قمع شعوب المستعمرات المتحمسة بروح القومية. فثارت تلك الشعوب في كفاح عنيف و كان من الطبيعي أن هذا الكفاح توّج بالحرب الأمريكية من أجل الإستقلال.

و في إنجلترا إنفجرت الروح القومية خلال عهد اليزابيث. فبعد

إنهزام أسبانيا انتبه شعب انجلترا فجأة إلى عظمته. ففي سلسلة الكتب المعروفة (Faerie Queen) لصاحبها اسبنسر (Spenser) التي صدرت في تلك الفترة قد جرى تمجيد الزابيت إبتهاجا بنصرها. وخاطبت الزابيت رجال جيشها في تلبوري بهذه الكلمات المثيرة "شعبي الحبيب".

"لقد تصرفت مع نفسي دائما من منطلق ثقتي بأنني برعاية الله. قد وضعت طاقتي الأعلى و سلامتي في قلوب رعاياي المخلصين و مشاعرهم الودية. لذلك ها أنا حضرت بينكم، مصممة كما ترون في وسط المعركة و حرارتها لكي أحي أو أموت بينكم جميعا، و لأضحي من أجل إلهي و مملكتي و شعبي، بكرامتي و دمائي، حتى في التراب. أنني أعلم أن لي جسماً ضعيفاً لإمرأة ضعيفة و لكن لي قلبا و بطنا لملكة. بل ملكة انجلترا أيضاً.

أنا بنفسي سأحمل أسلحة، أنا بنفسي أكون جنرالة لكم و قاضية و مكافئة لكل مزية فيكم جميعاً في الميدان و قد سبق لي أن علمت شجاعتكم التي صرتم بها مستحقين للجوائز و التيجان.

بهذه الكلمات أحدثت اليزابيت كل تغيير في انجلترا التي كانت تثور بالنهضة القومية

و هنا نأتي إلى نعض الكلمات العاطفية و التحذيرية التي أدلت بها السيدة إنديرا غاندي قبل يوم واحد من إغتيالها.

> "حتى و لو مت في سبيل خدمة الشعب، أكون فخورة على ذلك و إنني على يقين بأن كل قطرة من دمي، سوف تساهم في نهضة هذا الشعب و تجعله قويا و متناسبا."

إن نشأة القومية في الهند لها بعض الصفات الفريدة التي لا ينبغي أن تختفي عن الأنظار. فشعب ذو قوميات عديدة منقسم على الأسس الطائفية و الدينية و اللغوية في بلد واسع الأرجاء مع أنواع كثيرة من النباتات والحيوانات تعرقها و سائل غير كافية من النقل و الإتصالات و تعيش حياة منعزلة، وقف صفاً واحداً في النضال من أجل حرية

الهند. والمؤتمر القومي الهندي الذي تأسس عام ١٨٨٥م بهذا الإسم الذي يتضمن كلمة "القومي" أصبح ذريعة لهذه التطلعات القومية للسكان غير المتحدين. و إن الناس الساكنين في أنحاء البلاد المعتنقين عقائد مختلفة و المتكلمين بلغــات متنوعـــة و اللابسين ملابس مختلفـة و الممثلين أيديولوجيات و فئات شتى قد إجتمعوا في المدن الواقعة في أماكن مختلفة من البلاد لدعم المؤتمر و الكفاح من أجل برنامجه و على توالي الأيام تحاولوا إمكانيات أكثر فأكثر في قوميتنا المركبة.

قد أوضحت أبحاث تاريخية في الأزمنة الأخيرة أن المؤتمر كان حقا تتويجا لمحاولات بذلت لجمع الناس من أجزاء مختلفة من البلاد لإعداد برنامج سياسي لتأكيد حقوقهم. و هكذا كانت القومية الهندية إنتاج التفاعل بين قوى موضوعية و غير موضوعية و لعوامل تبلورت تدريجيا في عملية تاريخية خلال فترة كفاحنا من أجل الإستقلال. فخلال الحكم البريطاني كان الشعب الهندي كمجتمع فعلا تحت دولة مركزية. و كانت لها شبكة نامية للإتصالات بطريقة تدريجية. و خلقت التجربة المشتركة للإستعباد تحت أجهزة الدولة، وعيا بأن حقوقهم السياسية و الإجتماعية تعارض من قبل سلطة أجنبية لمصلحتها هي. فقد أدى ذلك بعد فترة، إلى إيقاظ روحهم القومية. و بدأ الشعب كفاحه في تلك الفترة ليس كهندوس أو مسلمين أو مسيحيين أو سيخ أو من فئات أخرى، بل بصفة مواطنين هنود. فهم نادوا إلى إستعمال مصنوعات يدوية وتكلموا في لغات محلية و لبسوا ملابس مشتركة. و ضمّوا إلى داخل صفوف كفاحهم الناس من الطبقات العليا والسفلى و الأغنيــاء و الفقــراء و الدكاترة و المحامين و المدرسين و العمال والفلاّحين. إن حادثة "جليان والاباغ" خير شاهد و وصف حيّ لشعبه الوضوح لروحهم الملتهبة و المتحمسة للقومية التي بزغت خلال كفاحنا من أجل الإستقلال. و كذلك حركة التعاون أيضا مثال آخر للتآخي بين الهنود و المسلمين و السيخ و المسيحين. و رغم نمو القوى الطائفية، حافظ الكفاح القومي على مستواه المعين إلى أن بزغت هند جديدة

و جعلت "موعدها مع القدر" عند منتصف الليلة في الخامس عشر من أغسطس ١٩٤٧م.

الانسجام أو التجانس الثقافي يمكن أن يقدم كأساس متين للتكامل القومي، و لكن الإندماج الثقافي أو الشعور القومي المشترك الذي هو نتيجة للثقافة و التجربة المشتركة، عملية بطيئة. فالخبراء الذين درسوا نمو القومية أشاروا إلى أن عاملا كامنا حقيقياً لتنشيط عملية التكامل القومي هو حماية مصالح الشعب و هذه الحماية تنمي ولاءهم للبلاد. فالناس يبدون ولاءهم لمؤسسات تحميهم، و الولاء السياسي قد أعتبر طوال التاريخ بأنه شيء يعطى بطريقة متبادلة مقابل حماية المصالح و قد تم تجريب هذا التفسير إستقرائية. لذا فإننا لايمكننا أن نعزز الشعور القومي ما لم نخلق ظروفاً ملائمة لنموها.

يقول كارل ديوتش (Karl Deutsch) الخبير المعروف في دراسته للقوميات بأنه هو و شركاؤه قد وجدوا حين دراستهم لقضايا الإندماج الناجح لفئات متنوعة في شعب واحد، أنه من الضروري لكل إقليم أو فئة من السكان المشتركين الحصول على منافع أو فرص قيمة (٧) فمن أجل التكامل القومي، يعتبر عامل المصلحة المشتركة هذه و خاصة الرفاهية الإقتصادية للناس، على جانب كبير من الأهمية. فهناك علاقة متبادلة وثيقة بين المصلحة المشتركة و الروح الديمقراطية.

و هناك عوامل غير مادية أخرى تولد شعوراً قومياً، و لكن لو تحمي الدولة مصالح مجموعات غير متكافئة ثقافيا بين سكانها فحينئذ فقط أنها سوف تتمكن من التمتع بالولاء القومي لمثل هذه المجموعات و جلبها إلى التيار الرئيسي لتلعب دورها البناء في إعادة بناء المجتمع.

في التاريخ قد اعتمدت طريقتان من أجل إحلال الوحدة القومية في بلد مهدد بقوى التخريب و التجزئة إحداهما طريقة بسمارك (Bismarck) الذي استخدم السيف بحنكة البارعة في إدارة

الحكم لإقامة ملكية عسكرية قوية في بروسيا. و الأخرى طريقة كافور (Cvour) الذي وحد إيطاليا بصورة عامة، بحركة شعبية مبنية على سلسلــة من إستفتـاءات ثم عززهــا و حافظ عليهــا غريبالدي (Garibaldi) و مازيني (Mazzini) و أوضحت فترة ما بعد بسمارك بأن بسمارك قام بتحول خاطئ اضطرت ألمانيا بسببه إلى أن تدفع ثمنا باهظا. و لحسن الحظ لم تختــر الهند طريقــة بسمارك و إنما إختارت نظاما برلمانيا للحكم مبنيا على تصويت البالغين. فالتحدي أمامنا اليوم هو مواصلة عمليــة توحيــد البلاد بأسلــوب ديمقراطي.

الدستور:

يعتبر دستورنا رمزا حيا لتكاملنا و وحدتنا القومية. فالمواطنية الفردية و القضاء المستقل، و الحقوق الأساسية و المبادئ الإرشاديــة كلها تعزز الوحدة القومية وتحميها. و كذلك فان جهاز التخطيط على المستوى المركزي يعزز عملية التنمية من خلال التعاون و الانسجام في أعمال الولايات المختلفة. كما توفر الخدمات المركزيــة حلقة تكاملية حيوية. و يتضمن الدستور المثل العليا للعلمانيــة و الحريــة و المساواة التي تمثل أساساً وطيداً لتكاملنا القومي. فتحرم المادتان ١٥، ١٦ التمييز على أساس الطبقة و الدين و النسل و الجنس أو أماكن الولادة. و تؤكد المادة ١٦ بأنه لايكون هناك أي تمييز في التعيين في الوظائف الحكومية على أي من الأسس المذكورة و تكفل المادتان ٢٥، ٢٦ الحقوق في إعتناق ديانة و ممارستها و نشرها، و الحرية لتنظيم أمور دينية.

و توضح المواد المذكورة أعلاه أن الدستور يشجع التسامح الديني وتحرم الموقف التمييزي الأمر الذي من شأنه أن يعمل كضمانات كافية في ملأ المناصب ذات المسئوليات الحكومية اعتمادا على مبادئ الاستحقاق. فإن دستورنا ميثاق للعلمانية، و الحرية و الوحدة القومية. و أنه من المؤسف حقا بأن هذه المشاعر النبيلة المتجسدة في الدستور

و التي كان من المفروض أن توفر دافعا للتكامل في الحياة القومية، ليست معروفة لدى أغلبية سكان البلاد. لذلك من المهم جـدا أن نشـرح و توضح مبادئ دستورنا في مدارسنا و جامعاتنا على الأقل للجيل الناشئ حتى يتمكنوا من تبني وجهة نظر علمانيـة، و قومية و صحية و إيجابية في معاملاتهم و أن يكونوا مواطنين جديرين بهذه الأمة العظيمة.

العلمانية:

من أجل تنمية التكامل الوطني إنه من الضـروري أن نغرس روح العلمانية في الناس. فكلمة العلمانـة مشتقة من كلمة لاتينيـة معناها الجيل أو العصر و يتعلق بشئون الدنيا. فمجالها دنيوي، و هـو ليس مقـدسا و لا رهبانيا، و لكنها لاتعني أيدولوجيـة مضادة للدين. إن مفهوم العلمانية الذي يعني مفهوماً ضد الدين كما هو حاليا في الغرب لا يمكن أن ينطبق على الهند التي هي مجتمع متعدد الأديان. ففي الهند يمكن أن يكون رجل دينيا مقدرما هو يريد و لكن دينه يكون همه هو فقط. و الأهم في هذا الصدد هو أنه في نظام علماني لا صلة للدولة بالدين.

و هكذا يمكن تفسير العلمانية بمعنى التسامح الديني على نمط النظرية التي عمل من أجلها الامبراطور أكبر المغولي. فكان من المفروض أن تعطي هذه النظرية شعوراً من الأمن و الكرامة لأتباع كل المعتقدات. لأنها تتجسد في الروح التي قال عنها الشاعر محمد إقبال :

مذهب نهيں سيكهاتا آپس ميں بير ركهنا
هندی هيں هم وطن هی هندوستاں همارا

(الدين لا يعلمنا العداوة فيما بيننا فنحن هنود و وطننا هي الهند)

و لكن العلمانية لاتعني تعدد الطائفية أو تشجيع أو رعاية الدولة لفئات دينية مختلفة.

قد شدّدت التقاليد الهندوسية القديمة علـى التسامح الدينـي و الإسـلام في شكله القديم قـد وقف إلى جانب السعـة في أفق الفكـر

و الأخوة بين البشر. و المسيحية تستشرحب الإنسان و كذلك أبدى الهرونانك ملاحظته السرية أثر بلوغه إلى المعرفة الحقيقية: "ليس هناك هندوسي و لا مسلم" إنه بتجربته الشخصية لم ير تمييزاً بين الرجل و الرجل. على هذا فإن جوهر كل الأديان الكبرى في الهند يعارض العصبية الطائفية و المذهبية التي تضعف وحدتنا القوميـة. و لا تتنازع العلمانية مع هذا الجوهر الصحيح للدين. الدين أمر يخص الفرد و ينبغي الا تنتهك الدولة و المجتمع حرمته. إننا توارثنا تقاليد التعايش السلمي و التسامح الديني. كما قالت الراحلة السيدة إنديرا غاندي:

"العلمانية و الديمقراطية دعامتـــان ترأسـان لدولتنـــا و مجتمعنا. فمنذ زمن موغل في القدم تعتنق أغلبية كبرى من شعبنا فكرة العلمانيـة و التسامح الديني. و السلام و الإنسانية. و من المفهوم أن يشعر الناس بإساءة بالغـة و إضطراب عقلي عند إنحراف يحدث هنا و هناك و لدى فئات صغيرة في المجتمع بما يثير أو يستغل عواطف طائفية أو ينمي التنافر و التوتر و العنف."

على أي حال، هناك تطورات مزعجة مثل الإحيائية، و التمسك بالأصولية و الرجعية. فعلينا أن نقاوم كل هذه النزعات الفاسدة بتعبئة الرأي العام و تعليم الجماهير و غرس التسامح الديني فيهم و الوعي لتراثنا القومـي المشترك و المثل العليا و القيم المشترك. و علينا أن نتأكد أيضا من أن يشعر أتباع كل المعتقدات الدينيــة بالأمـن و الحرية في إعتناق و ممارسة شعائر أديانهم. إلاّ أن المهمة الرئيسية المتعلقة بتنمية روح العلمانيـة الصحيحـة لن تتحقق لو تركناها للدولة فقط. فلاتكفي بأن تكون الدولة علمانية بل يجب أن تكون الطبقة العامة من الشعب أيضاً مفعمة بنفس الروح لأنه يكون شيئا عديم الجدوى لو كانت الدولة علمانية و الناس الذين يعيشون في البلاد يحتضنون مسلكا مغايرا للعلمانية.

هنــاك شكوك كبيرة في بعض الدوائر فــي هل تكون طريقة رام و رحيم (التوافق بين جوهر الدين الهندوســي و الإسلامي) فعالا في كبح الطائفية حيث أن هذه الطريقة تتطلب ثقة أساسية عند فئات مختلفة، الأمر الذي من سوء الحظ لايتوفر لدينا. إن مثل هذه النظرية مبنية على الإعتقاد بأن المشكلة الطائفية هي مشكلة التنمية الإقتصادية غير المتساوية بين الفئات. فجوهر المشكلة هو الإقتصاد، على هذا فان معالجة رام و رحيم بمثابة غسل الغنغرينا (القشر المميت) بماء نبات ذات رائحة طيبة.

و من أجل إعتاق عامة الناس من مستنقع الطائفية، لابد من نشر أفكار مستنورة، على أي حال هذا بوحده لا يكفي طالما يعيش الناس في فقر مدقع و العوز الشديد. فإن الناس الفقراء يتعرضون سريعاً لتأثيرات طائفية. و لقد شوهد كثيرا أن الناس المتخلفين إقتصاديا توجد فيهم نزعة للجنوح إلي عادات و تصرفات غير منطقية لكي يخففوا من وطأتهم و يجدوا مخرجا سهلا منها. و كذلك يميلون في مثل هذه الأوضاع إلي الإيمان بالقضا، والقدر الذي هو علامة للقصور الذاتي و لكونهم سذجا بطبيعتهم ينجرون بسهولة إلى شعارات خادعة أخاذه و يخوضون في طلب راحة التخلص من العقدة النفسية عند احتدام العواطف الطائفيــة. ففي مجتمع يوجــد فيه أديان متعــددة و حيث تعاني فئات كبيرة منها أقليات دينية من حرمان إقتصادي تصبح مسألة إزالة الفقر من أجل تحسين صحة المجتمع أمرا في غاية الخطورة. فالأهم هو التأكد من أن تجد الأقليات حصتها المناسبة من الفوائد الإقتصادية.

التكامل القومي :

علينا ان نتذكر أن التكامل القومي عملية مستمرة و ليس شيئا يمكن تحقيقه فوراً ثم أنه ليس نهاية بذاته و إنما هو برنامج عمل لغرض بناء أمة قوية و عاملة بطريقة منسجمة. و لما نتذكر ذلك نفهم بأن

التكامل الوطني لايعني أبداً و بأي حال من الأحوال، إندماجا كاملاً لفئات و مجموعات مختلفة في كل وحداني. هكذا أنه لايعني اخضاع أقليات أو فئات ضعيفة للإذعان و الخضوع. و في جانب آخر يجب تضييق فجوة الخلافات لا عن طريق إستئصالهم و إنما بخلق ظروف التفاهم و الود، و الحرية و التسامح لكي يشتركوا في تيار الحياة العامة إشتراكا تاما لا بدون أن يشعروا بأن إنفراديتهم و طابعهم المتميز تتعرض لأي ضرر. فكان نهرو على بصيرة من النواحي الدقيقة لهذه المشكلة المعقدة حينما قال:

"نحن شعب واحد بالطبع و لكن المحاولة لإخضاع الثقافة بطريقة واحدة يكون معناها التنافر. و إنها سوف تضع نهاية لتنوع الهند و غناها و تجمد الروح الخلاقة و السماحة في حياة شعبنا. و أمامنا أمثلة لبلدان مختلفة مثل السويسرا، و كندا و بلجيكا حيث تحافظ كل مجموعة على إستقلالها الذاتي الثقافي. و لكن مع ذلك إنها بمنزلة سنّ لازم للعجلة العامة"

لقد برز من بوتقة التاريخ شيء نادر في الهند، و هو أنه توجد في بلادنا أفكار عن الوطنية و ممارستها و التي لايمكن أن تنحصر في فئة و دين و لغة واحدة فإنني أرى أن مثل هذه الأمة التي تتكون من مجموعة عرقية و لغوية واحدة فقط هي أقل درجة بدون ريب من أمة متكونة من ثقافة مركبة تتشارك فيها فئات و مجموعات لغوية مختلفة مع مصادر ثقافية متنوعة. و إن كل هذه حاكت نسيج الحياة المتمدنة التي لاتوجد بسهولة في أي مكان في العالم. فلو إختفى هذا التنوع فإن ثقافتنا لاتضعف فقط بل قد يظهر خطر الإستبداد و الفاشية في بلادنا. و يوفر التركيب الإنسجامي للفئات المختلفة داخل الدولة الواحدة ضمانا لكبح هذه القوى المنحرفة.

و عندما تعتبر أمة شيئا غير الحرية هدفا أقصى لها فإنها تكتسب طابع الإستبداد. إذن تقدم حرية الفكر و التعبير و الضمير

بالإشتراك لدى الناس في شئون الدولة كيما لإتجاه الإستبداد. و توجد في دولة أمة مثل هذا الكبح اللازم على صلاحيات أجـهزة الـدولة الإقليمية.

تنسجم فكرة الإقليمية في نظام فيدرالي مع وحدنا الثقافية وسط التنوع و وسعة بلادنا. فالولاء لإقليم في نظام سياسي تنافسي صحيح. و تتفاعل القومية و الإقليمية بعضها مع بعض و ينسجم هذا التفاعل مع روح دستورنا. و هذا يعني تنسيقات متبادلة بين تطلعات الولاية و مطالب المركز. و المبدأ وراء الإقليمية هو خلق وحدات إدارية على أسس لغوية. و لكن الإقليمية الآن تعني قوى طاردة من المركز مع نزعة ضد القوميـــة. ثم شاركت معها نزعـــة إقليميـــة و لغويـــة و انفصــالية. و توجد لتنمية نزعة إقليمية اربعة أسباب أساسية (الف) جعل التاريخ محليا (ب) تكامل الأراضي للولايات. (ج) إعادة تنظيم الولايات على أساس اللغة و الطبيعة المتفاوتة للتنمية الإقليمية.

و إحدى صفات الإقليمية المقلقة هي فكرة (ابن التراب) التي إكتسبت حاليا السيطرة على ذهن الشعب في البلاد و تقطع جذور التكامل الوطني و طبقا للتاثير المميت لهذه الفكرة إن الأفضلية تعطي أحيانا لترشيحات محلية- على الأشخاص الذين ينتمون إلى خارج المنطقة الأمر الذي يعتبر انتهاكا صارخا لمبدأ الإستحقاق. و قد جاء في وثيقة لحكومة الهند صدرت مؤخراً تحت عنوان "تحدي التعليم- منظور للسياسة" إن الجامعات و الكليات بالجملة بدأت تخضع لتقوة الطائفية و الاقليمية و الاعتبارات المحلية. [٨]

و هذا التطور مضر جداً فإنــه يعرقل تبادلات فكرية و ثقنية بين فئات السكان المنتمين إلى مناطق مختلفــة. الأمر الذي يعتبر ضروريا جدا لأي عمل ابتكاري. هناك عاملان لظهور نظرية (ابن التراب) هما التخلف في النمو. و مخاوف عامة في أذهان الشباب المتعلمين الجدد المتنافسين للوظائف بشأن التخلف عن المسيرة. فقد

كتب الخبيرالشهير في علم النفس دونكان بي فوربيستور أن بعض المجموعات العرقية تسير نحو الأمام بسرعة أكبر بالنسبة للآخرين بسبب التفاوت في التنمية [٩] فـالتنمية غير المتكافئة بين المناطق في الأوضاع الإقتصادية تخلق ظاهرة مؤسفة للإقليمية الفرعية. فهناك عوز مستمر للعدالة الإجتماعية و المساواة الإقتصادية. فإن عشر في المئة من الناس من الطبقــة العليـــا يملكون معظـم الثروات و الموارد. و طبقا لما ذكره بنك الإحتياط الهندي تساوي ثروات واحد في المئة من الطبقة العليا في المناطق الريفية، ستين في المئة من الطبقات السفلى. و ثلاثة في المئة من الطبقات العليا يملك اكثر من ربع الاراضي. و يملك ستون في المئة من الطبقات السفلى أقل من عشر في المئة من الاراضي نفس الشئ" يصدق على المناطق الحضرية أيضاً حيث توجد عدم المساواة في الثروة بصورة أكثر وضوحا. و ذلك فضلا عن اللاتوازن الإقليمي الصارخ في التنمية. فما لم يتم الإسراع في عملية التنميـة الإجتماعية ـ الإقتصادية الشاملة من أجـل إزالـــة عـــدم التكافـؤ واللاتوازنات فان التوترات الإجتماعية الناتجة عنها سـوف تستمر مما سيزيد في إتجاهات مخربة و يضعف تركيبة الأمة.

و من سـوء الحظ تبـدي الولايات اللغوية الآن ولاءات ضيقــة و فوضوية و اتجاهات مسببة للخلاف و الشقاق و هي تعمل كقوى معاكسة لتكامل البلاد و تؤدي إلى تفشي العنف و تقدم دعاوٍ و دعاوٍ مضادة للأقاليم و المجالس و الأراضي و القنوات و حتى المدن المتنمية بفئة. و الآن تثار شكوك فيما إذا كان تشكيل الولايات اللغوية خطوة في إتجاه صحيح حقا. فإن الخبراء الذين درسوا هذه المسألة يعتقدون بأن السبب الأساسي لمثل هـذا النمو الإقليمي غير الصحي هو عدم التوازن بين الولايات و المركز و هم يعتقدون أن التوازن الإقليمي شرط مسبق للوحدة و تكامل البلاد. و يؤمنون إيمانا جازما بأنه يجب أن يكون من مهمة زعمائناالبيروقراطيين و المخططين تخفيف هذا اللاتوازن حيث أن المشكلة الأساسية هي الإقتصادية. و لكن اذا ما

إستمرت الروح الإقليمية و صارت جزءا لفكرة الناس، فإنها حتما تلاقي إتجاهات إنفصالية عندهم مثيرة المزيد من الإستياء.

الطائفية :

الطائفية قوة ساندة أخرى في مجتمعنا فهي تسبب التوترات من طريق أعمال سياسية. و إن النزاعات الطبقية الآن شائعة. و كذلك لم يتم إزالة و صمة الفوارق الطبقيه تماما. فإن المنبوذين لايزالون يتعرضون للتمييز في المجالات الإجتماعية و الإقتصادية حتى أن الأعمال الوحشية ضد الأفراد المنبوذين مستديمة. و قد أدت سياسة حجز الوظائف لأعضاء الطائفة المنبوذة و القبائل المتخلفة في التعليم و الوظائف الحكومية إلى تصعيد الإستياء. ففي ولاية غجرات بدأت التظاهرات ضد حجز الوظائف منذ عهد قريب تأخذ أبعادا مفزعة و علاوة على ذلك نهضت الفئات المتخلفة تطالب بتسهيلات و إمتيازات مماثلة في التعليم و الوظائف. و كل ذلك سوف يؤدي إلى إضعاف الأمة. لذلك حان الوقت للتوصل إلى بعض الإجماع في المسألة التي طال النقاش فيها، أي في مسألة حجز المقاعد في المنشآت التعليمية و الوظائف الحكومية. فتؤيد مدرسة فكرية بأنه ينبغي أن يكون التخلف الإقتصادي وحده أساسا للحجز و لمثل هذه الإمتيازات. إلاّ أنني أرى شخصيا أن يستمر المنبوذون و القبائل المتخلفة في نيل تسهيلات خاصة في التعليم و الوظائف حتى تبلغ إلى مستوى معينة للتقدم حيث لا تؤدي المساواة في الفرص و المنافسة الحرة إلى إنكار المنافع الإقتصادية و الإجتماعية لهم.

القبلية

بعد إستقلالنا جاء التحدي الأول لوحدة بلادنا من جانب القبائل الشمالية الشرقية. و القبلية التي تتميز عن الطائفية تعمل لتخليد هويتها التي تقوم على الولاءات الضيقة. فقد انتهجت بريطانيا سياسة "حماية إستثنائية" للقبائل. و الإستياء الإقليمي المتصاعد في المناطق القبلية يرجع إلى (الف) أثر التعليم أو ما يسمبه تبرير الوين

بـ-نزعة الصفـة القبلية (ب) التنمية المتفاوتة و (ج) الإستغلال الإقتصادي، و خاصة للغابات التي يحتبرونها رجال القبائل منزلا محبوبا لهم و وسيلة لكسب العيش. و تستحوذ على أذهان القبائل مخاوف شديدة من فقدان هويتهم المتميزة التي يتحمسون لها. و بينما هم يحتفظون بانعزالهم يرفضون بان يشاركوا في أي نظام مشترك فالمهم في هذا الصدد هو عدم السماح لهذه القبائل بان يشعروا بأنهم ليسوا إلاّ الأجانب و أنهم ليسوا جزءا لايتجزأ للوطن

و هنا أريد أن ألفت الإنتباه إلى تجربتي في الولايات الشمالية - الشرقية حيث كنت حاكما من أغسطس ١٩٨١ إلى يونيو ١٩٨٤. تصبح المجتمع القبلي في منى فور في حالة الإنشقاق عندما اعتنق أهالي الوادي المعروفين بـ الميتيين" الهندوسية تحت نفوذ الكاهن الهندوسي الكبير (Chaitanya Mahaprabhu) في القرن الخامس عشر الميلادي. هم يشكلون الأغلبية لسكان الولاية و عدد هم حوالي مليون نسمة. بينما عدد القبائليين على الأتلال يبلغ حوالي أربعمائة ألف نسمة. والميتيون (سكان الوادي) فيشنيون و أتباع فرقة كريشنا. فهم هندوس مخلصون لدينهم إلى حد أن العجائز من الرجال و النساء يسافرون طوال الطريق من منى فور إلى ماثورا ليموتوا في أرض الإلـــه كريشنـا. و لكن مع ذلك لم تستطع الهندوسية أن تجلبهم إلـى التيار القومي. و فوق ذلك، و بعكس الإعتقاد السائد بأن التحديث و التعليم يكسر جدران الإنعزال قد أصبح الوضع أكثر سوءا و كنتيجة لسياسة العجز، إن الأولاد و البنات الذين يعتبرون أدنى درجة أو منزلة من الميتيين قد أحرزوا التقدم و يجلبون الآن منافع من التعليم العالـي و الفنـي و حيز الوظائف فعدد ملحوظ من بناتهم و أولادهم يتولون الوظائف في الحكومة المركزية. و هم أيضا إنضموا إلى خدمات فنية مثل الطب و الهندسة و غيرها. و قد خلق هذا شعورا بخيبة الأمل لدى الشباب الميتيين الذين يحسون بأنهم لم يكسبوا شيئا بإعتناقهم الهندوسية. لذلك هناك حركة خاصة عند شعب الوادي للتخلـــي عن الهندوسيـة و العودة إلى دياناتهم السناماهية القديمة. فتوجد في كل

بيت ميتي تماثيل إلاهين، واحد للإله كريشنا و الثاني للإله سناماهي. وحتى أن معبدا سناماهيا قد بني حاليا في منطقة متي فور و نتيجة ذلك فإن متي فور الآن توجد تحت سيطرة التمرد. كما توجد لدى سكانها كراهية ضد الناس من خارج الولاية. و هم يطلقون عليهم لقب الأجانب أو المايانج (MAYANG).

و شيء آخر مثير للإشتباه هو ما يتعلق بناغالندا حيث تنتاب أذهان رجالها هواجس تحولهم إلى الأقلية بسبب تدفق الناس من خارج الولاية. فكان البريطانيون على درجة كافية من البصيرة عندما لمسوا الخطر في سياسة الباب المفتوح. ففرضوا في ١٨٧٣م نظاما لإصدار إذن للدخول بالنسبة للغرباء. و علاوة على ذلك لم يكن مسموحا لأي غريب بأن يشتري أو يمتلك أملاكا في ناغالندا. و نفس الشيء كان معمولا به في معظم الولايات الشمالية الشرقية و لكن على الرغم من كل هذه القيود الصارمة المفروضة على دخول الغرباء، تقول الأرقام الإحصائية قصة مختلفة. ففي حين كان عدد السكان في ناغالندا في عام ١٩٧١م حوالي خمسمائة ألف نسمة، قد ارتفع في مدة عقد إلى حوالي سبعمائة ألف نسمة في ١٩٨١م. بديهي، أن هذه الزيادة لا ترجع إلى تكاثر النسل بالطرق العادة فقط و إنما تعكس تدفق عدد ملحوظ من الغرباء.

و علاوة على ذلك، ظهر منظر مقلق في تريبورا حيث تغيرت الخريطة الإحصائية للسكان تماما. فالقبليون الذين كانوا هي الأغلبية قبل ١٩٤٧م، قد إنخفضوا إلى أقلية ضئيلة (حوالي ٢٧٪ من مجموع السكان) نتيجة تدفق اللاجئين من البنغال الشرقية أنذاك و بنغلاديش الآن إلى الولاية. فبناء على ذلك حمل القبائليون الأسلحة لإسترجاع أراضيهم و تأكيد تفوقهم مرة أخرى. و كذلك أزمة أسام أيضا ترجع إلى فقدان الهوية بسبب التدفق المستمر للأجانب. و نفس الوضع قد يبرز في ميغالايا أيضا.

و في أجزاء أخرى من الهند أيضا يعيش القبليون في مناطق جبلية منعزلة و نائية متعذرة الوصول للغاية. و هم يعانون من

الأمية و الفقر و المرض بطريقة متوسقة. فقد شوهد إنهيار سخطهم الناجم في أجزاء مختلفة من البلاد مثلا في تلنغانا في التسيحتات و تكسلباري في الستينات و أعمال العنف المستمرة لجناح اليسار المتطرف في القطاعات الجبلية. و من حسن الحظ، كان زعماؤنا على درجة كافية من الحكمة عندما أعدوا برامج و مشاريع و نفذوها لأجل تحسين أوضاعهم الإجتماعية الإقتصادية. و مالم نضمن التنمية الإقتصادية و العدالة الإجتماعية و المساواة و المشاركة في العمليات السياسية و نحافظ على هويتهم الأصلية، فهم فسيضطرون إلى إتخاذ وسائل العنف من أجل الحصول على حقوقهم. إن الخطوا ت لإحلال السلام و تحقيق التقدم و الرفاهية في المناطق القبلية ينبغي أن تشمل إصلاحات كثيرة منها تنمية المراعي العلمية و تحديث الزراعة و تمديد الري و تسهيلات الصحة العامة و التعليم و تنشيط الجهاز الإداري و الإشتراك الفعال للناس القبليين في صنع القرارات. و في نفس الوقت ينبغي توعيتهم بضرورة الحفاظ على بيئتهم و بالتالي صيانة التوازن البيئي. و هذا شيء أساسي جدا لبقاءهم بالذات. كما ينبغي إتخاذ طريقة لينة في المعاملة مع هذه المجموعات العرقية و القبائل و الفئات التي تتصرف بسبب خيبة الأمل و عدم الإرتياح بطريقة اللاّعقلانية وتوجه ضربة للوحدة الوطنية. و لما تصبح هذه اللاّ عقلانية متمادية في القسوة و تشكل خطرا للأمن فحينئذ من الضروري إتخاذ تدابير صارمة. وعلينا أن نبذل قصارى جهودنا لتوفير فرصة للتعبير السياسي لمجموعات عرقية و إقليمية عديدة داخل إطار الدستور و إحترام لولاءاتهم الإقليمية الفرعية إلى حد ممكن. إن هذا سيساعد في تحقيق توافق و أتزان متين. و عندئذ فقط تبرز هذه المجموعات القبلية و العرقية كقوة متينة لإعادة بناء المجتمع الهندي.

العصبية اللسانية:

تعتبر اللغة إحدى القوى الأكثر قوة لبناء الأمة. و لكن في

مجتمع متعدد القوميات قد تكون العصبية اللسانية إحدى أكبر العوائق الكبيرة للوحـدة القومية. و اللغة قضـية حساسة يمكن اثارة العواطف حولها بسهولة.

أما السياسة التعليمية فهناك إتفاق عام بين الخبراء بأن لغة الأم ينبغي أن تكون ذريعـة للتعليم في المدارس و الجامعات بموجب توصيـة لجنـة التعليم عام ٦٥ـ ١٩٦٤م. و في هذا الشأن يوجد إتفاق تام واسع النطاق. على أي حال تنشأ المشاكل في المناطق غير المتحدثة بالهندية حول مكانة اللغة الهندية التي هي لغة الرابطة. و تكتسب هذه المسألة وضعاً خاصاً في طول البلاد. و هنا يمكن أن نتذكر قول الباندیت نهرو بأن "لغات البلاد كلها لغات قومية و الهندية وحدها وسيلة لربطنا جميعا معا " و الحل الذي يجري تطبيقه حاليا لحل المشكلة هو اعتماد مشروع ثلاث لغات. إلاّ أن إحدى المشاكل التي لمسناها من خلال تجربة هذا المشروع هي أن دراسة ثلاث لغات في مرحلة المدارس شيء متعب بالنسبة للتلاميذ فلولا هذا المشروع لانفقوا أوقاتهم و طاقاتهم في إحراز إتقان أكبر للمواد الجوهرية بدلاً من اللغات التي لاتخدم إلاّ كذريعة ممكنة للإتصال في الحياة المقبلة. غير أن هناك بلادا فيها لغات عديدة مثل بلجيكا، و السويسرا و يوغوسلافيا ففيها ثلاث أو أربع لغات. على هذا الأساس يبدو مشروع ثلاث لغات مشروعا سليما.

و لما كانت الهند بلاداً متعددة اللغات مع تواجد لغات إقليمية أخرى متطورة فيها تراث أدبـي غني ولها كيانات متميزة فمن أجل حل مشكلة اللغة التي تخلق مثل هذه السخونة و الإنفعال، علينا أن تكون واسعي البال و عطوفين تجاه عواطف الناس. و إن مثال الإتحاد السوفيتي (سابقا) يمكن أن يساعدنا في هذا الصدد. ففي روسيا برزت مشكلة لغوية مماثلة بعد ثورة اكتوبر ١٩١٧م. فدفعت معارضة المجموعات اللغوية لينين إلى أن يعلن نظرية قوميات في الإتحاد السوفيتي. و إتخذت الحكومة الروسية اللغة التي كانت رائجة في روسيا في عهد قيصر للأغراض الرسمية. و جرى التأكيد في نفس

الوقت بأن كل اللغات الأخرى في الإتحاد السوفيتي سوف تحظى بمكانة متساوية. على هذا ينبغي معالجة مشكلة اللغة بسعة الصدر و العطف و الود حتى لا تبرز مسألة فرض أي لغة بجهير و إكراه إذ أنه ليس في مصلحة القومية. اما الإنجليزية فمنذ أن قام البريطانيون بترويجه خلال القرن الماضي قد صارت جزءاً من حياتنا الإجتماعية في كل أنحاء البلاد. إنها لغة غنية تقدمنا كنافذة على العالم و وسيلة هامة للتفاعل بين المثقفين. فعلينا أن لانتجاهل فائدة الإنجليزية لمجرد أننا ورثناها من ماضينا الإستعماري، و قد أعتبرها بعض مصلحينا الإجتماعيين و التعليميين في القرن التاسع عشر مفتاحاً للتقدم، و فعلا قد لعبت اللغة الانجليزية دوراً في تنميتنا الثقافية. ونصحنا المهاتما غاندي أيضا بإبقاء نافذتنا مفتوحة لهب النسيم الذكي علينا. في غمارحماستنا المفرطة للغاتنا الوطنية علينا أن لانتخلى عن الفوائد التي امكن حصادها بفضل اللغة الإنجليزية . لأن هذا الموقف السلبي لايتمشى مع فلسفتنا للثقافة المركبة

العلاقات بين الحكومة المركزية و الولايات:

يتصف تاريخ الفدرالية عامة في جميع انحاء العالم بتوترات بين المركز و الولايات حيث أن الولايات و المسئولين الإداريين في المركز يركزون على مصالح مناطق معينة أحيانا بشدة إلى حد أنهم يهددون المصالح القومية المشتركة بأسلوب متصلب غير معقول. فيجب التغلب على سوء التفاهم والمخاصمات هذه بروح التكامل القومي. و وراء المظهر الخارجي للنزاع حول مشروع توزيع الأموال يكمن في القالب النقص في الإرادة السياسية لمواجهة حقائق إقتصادية قاسية و بالتالي يتم اللجوء إلي تدابير مؤقتة من قبل الإدارات المتعاقبة. وبعض المجموعات المعينة في الولايات تعارض توزيع موارد الدخل بين المركز و حكومات الولايات. و الإتهام الرئيسي "هو أن معظم الموارد المرنة تختص بالمركز. مثل ضرائب الدخل والبلدية و الإنتاج المركزي، فيما تعتمد الولايات على موارد غير مرنة نسبيا و الدخل من الأراضي و الغابات.

و قد وجهت لجان مالية عديدة إنتباهها إلى هذه الشكوى و حولت مبالغ متزايدة إلى الولايات.لو أنها قدرت الالتزامات الكبيرة للحكومة المركزية بشأن الدفاع و الامن و التنمية العامة للإقتصاد. وبالرغم من تحويلات ضخمة من المركز، بقيت معظم الولايات بإستمرار مصدر إزعاج بسبب الديون المتصاعدة للمركز. و يرى معظم الإقتصاديين بأن المنطق وراء خطة تخصيص المبالغ الممنوحة في الدستور معقول أساسيا، و إن تحويل موارد إضافية إلى الولايات ليس حلا للمشاكل المالية التي تواجهها الولايات، فإن الحل الطويل الأجل يكمن في أعمال عديدة على جبهتين- (١) كفاءة مالية وتجنب التبذير و ممارسة التقشف في المصاريف العامة و كبح سياسات تستهدف كسب الشعبية العامة (٢) و الإستغلال الأقصى للموارد المتواجدة في قائمة الولايات. و ينبغي توجيه عناية خاصة إلى تخفيف الخسائر و التأكد من تشغيل فعال لهيئات الكهرباء في الولايات، و أعمال الري و هيئات النقل و الهيئات العامة الأخرى.

فلو اتخذت كل هذه الخطوات بروح صادقة من التماسك القومي فإن الحدة التي تنشأ كثيرا حول مسألة توزيع الموارد المالية سوف تنخفض بصورة ملحوظة، إن لم يتم القضاء عليها تماما و في هذا الصدد، من الجدير بالذكر بأن الحكومة المركزية قد شكلت لجنة سركاريا لإستعراض كل أنواع العلاقات بين المركز و الولاية.

مجلس التكامل القومي:

إن إستراتيجية كبيرة أخرى تبنتها الحكومة المركزية لإحتواء الإتجاهات الإنفصالية و مقاومتها و كبحها هي تشكيل مجلس التكامل القومي في سبتمبر ١٩٦١م برعاية رئيس الوزراء، آنذاك الباندت جواهر لال نهرو. و في أوائل ١٩٦٠م قامت اللجنة العامة لحزب المؤتمر بتشكيل لجنة للتكامل القومي برئاسة السيدة إنديرا غاندي، رئيسة حزب المؤتمر آنذاك، ثم شكلت الحكومة المركزية لجنة للتكامل العاطفي برئاسة الدكتور سمبورناناند في مايو ١٩٦١م وقد عقد إجتماع لرؤساء

الوزارات فــي الولايات و الوزراء المركــزيين فــي أغسطس ١٩٦١م و اجتمع المجلس لأول مرة في أوائل يونيو ١٩٦٢م و عينت أربع لجان لإجراء الدراسة و تقديم التقارير حول (١) الإقليميــة، (٢) الطائفيــة (٣) قواعد العمل للطلبـــة و المدرسين، (٤) مكانــة اللغتين الإنجليزيـــة و الهندية، و اللغات الإقليمية في مجال التعليم الجامعي. على أي حال أثناء حكم الراحلة السيدة إنديرا غاندي تم إنعاش مجلس التكامل القومي و تعزيزه. و في يونيو ١٩٦٨م عقد مجلس التكامل القومي الموسع جلسته في سرينجار. حيث أبدت السيدة إنديرا غاندي ملاحظتها بالقول "في الواقع، لابد من الكفاح المستمر من أجل التكامل الوطني و النضال من أجل التضامن القومي، و المحافظة على المثل العليا و الطموحات المتجسدة في دستورنا. فإنني لا أرى أن وقتا يأتي أبداً لاتريد فيه هذه القوى رفع رأسها. لذا يجب أن يكون من سعينا خلق مناخ و إيجاد ظروف تستحيل فيها مثل هذه الأشياء أو يقاومها فيها المجتمع كله"، و مرة أخرى إجتمع المجلس في دلهي في ١٢ نوفمبر ١٩٨٠م (حينما كنت سكرتير الوزارة الداخلية المركزية) و قالت الراحلة السيدة إنديرا غاندي في هذه المناسبة " إن ما يشغل بالنا هو أن أي نوع من الهند سوف تتوارثها الأجيال القادمة. أ هندا قويــة و متآلفــة و واثقــة بنفسها أو هندا متناحـــرة و ضعيفــة و إنفصاميــة؟ نحن نتحدث عن التكامــل الوطني. أنه ليس مجرد كلام و إنما هو وعي بالثقل و المهمة التي وضعها التاريخ على عواتقنا و لايخالجني شك في أن كلنا، بغض النظر عن أحزابنا و عقائدنا السياسية يكن الحرية و تكامل بلادنا حبا أقصى فوق كل شيء. و لكن الوحدة و الحرية ليست شيئا يحسب بأن حدوثه محتم. إن اليقظة الأبدية ثمن لتكاملنا، كما هو الحال في كل الحريات". المجلس قد شكل لجنة حول التآلف الطائفي و التكامل القومي (وأعيدت تسميتها بعد ذلك باللجنة المختصة بالإنسجام الطائفي و الطبقي) لبحث التدابير للمحافظة على التقاليد العلمانية و تعزيز التماسك القومي، ثم أنشئت لجنة دائمة لتطوير

اللوائح للأحزاب السياسية و الصحافة حتى لاتجد القوى المسببة للشقاق و الإنفصالية والطائفية طابع السياسة و لاتنال مكاسب معانوية لاتستحقها. وعلاوة على ذلك انشئت لجان من التكامل الوطني في الولايات و المديريات تمشيا مع توصيات المجلس

ثم إجتمع مجلس التكامل الوطني في يناير ١٩٨٣م و قالت الراحلة رئيسة الوزراء السيدة إنديرا غاندي لدى إفتتاحها له.

"إن التكامل الوطني هو الدفاع الداخلي عن البلاد، التنظير العلي و المدني للعمل الذي تقوم به القوات الدفاعية للمحافظة على السلامة الإقليمية للشعب. حتى إننا لما كنا منقسمين إلى مملكات سياسية مختلفة كان لدينا شعور بأننا هنود و لكن كلما حدث شقاق بيننا، دفعنا ثمنا باهظا *على صعيدي السياسة و الإقتصاد و كلما كان هناك ضيق في أفق التفكير، إنه قد أدى إلى المخاصمات فيما بيننا، و كلما أغلقنا ألعاننا لأفكار جديدة، كانت لنا نكبة. و أصبحنا تحت حكم أجنبي. فإن دروس التاريخ و ظروف الحياة المعاصرة تطالب بوضع توكيد اقصى على الوحدة السياسية. كلنا ننتمي إلى دين و نحن ولدنا في جزء من أجزاء الهند، و لنا لغة أم معينة. و لكن يجب ألا يقف شيء منها في طريق هنديتنا، و كوننا هنود"*

و بما أن مجلس التكامل الوطني منبر فعال للمباحثة و تحليل القضايا والمشاكل المتنوعة المتعلقة بمصالحنا القومية و الوصول إلى إجماع الآراء بشأن استراتيجيتنا لحل الخلافات، ففي رأيي ينبغي أن يعقد الإجتماع في فترات قصيرة و يوفر للبلاد بأكملها قيادة في هذا الأمر الهام. و لزيادة الفعالية ينبغي إعادة تشكيل المجلس، لو إقتضى الأمر، بمايضم عددا من أشخاص لهم ثقة بالعلمانية و إلتزامات بها حتى يمكن الإنتفاع بمجموعة أكبر من آراء شعبية و مشورة في مداولاته.

و هناك ضرورة ملحة لبلورة جهاز على المستوى القومي

والولايات لتنفيذ السياسات وخطوط الإرشادات التي يقوم بإصدارها المجلس. والمسئولون الذين يعهد إليهم بهذا العمل يجب أن يتم اختيارهم بعناية دقيقة و أن يكونوا أشخاصا من ذوي المواهب وملكات الإبداع و ممثلين صادقين لثقافتنا المركبة. و الجهاز المعد لهذا الغرض يجب أن يكون مسلحا بسلطة قضائية لازمة و يملك موارد كافية للقيام بالنشاطات الكفيلة بتنمية التكامل القومي.

التكامل الوطني ـ حركة الشعب :

إن الذين يتحمسون بالتكامل الوطني عن طريق وسائل إجبارية لهم نزعة إلى الإعتقاد بأن التكامل الوطني بطبيعته هو مشكلة النظام و القانون و هو شيء لايهم إلاّ الحكومة وحدها. في الحقيقة التكامل الوطني هو هم الشعب بأسره. و لا علاقة لها بالحكومة إلاّ من ناحيتين. اذا كانت القوى المعاندة لروح التكامل الوطني تعمل على تعريض أمن البلاد للخطر، إذن من البديهي أن يلعب الجهاز الحكومي فقط دوراً خطيراً

دور المنظمات التطوعية:

آن الأوان لدارسة مشكلة التكامل الوطني بنفس السياق الذي بحثت فيه مشكلة الإستقلال قبل ١٩٤٧م. و وفقا لذلك، سيكون من اللازم تنظيم حركة في طول البلاد و عرضها مع إشراك الناس من سائر أرجاء البلاد، و من كل طبقات الشعب، من المناطق الحضرية و الريفية، من أجل خلق وعي من وحدة البلاد و إتخاذ التدابير اللازمة لتعزيزها. و في هذه الحملة الجماهيرية من أجل التكامل القومي، سيكون من الضروري إستخدام كل الموارد المتوفرة. و علاوة على الجهاز الحكومي، يجب تسخير خدمات الوكالات التطوعية ـ الإجتماعية و الثقافية و الإقتصادية و الإكاديمية والمهنية، لهذه القضية. فإنهابسبب ارتباطاتها بمستوى الجذور، وشعورها العميق بخدمة الإنسانية و طريقتها المرنة للعمل، سوف تتمكن من أن تلعب دوراً رئيسياً بهذا الشأن. *

تدابير مواجهة المستقبل :

إن المسح الموجز لعملية تطور شعورنا القومي الذي حاولت أن أقدمه في سلسلة هذه المحاضرات، يكون قد أوضح حتى الآن بأن العملية تحتاج إلى المزيد من التعزيز عن طريق المساعي من جانبنا. و رغم أن الشعور بالوحدة في بلادنا، كما حاولت أن أوضحه كان موضع إهتمام منذ أزمنة قديمة و كسب تدريجياً المزيـــد من الجوهـر و التماسـك و خاصة خلال حركة إستقلالنا، فإنه حتى اليوم ليس قويا كما ينبغي أن يكون. فمازالت هناك قوى مجزأة و طاردة من المركز تواجهنـا، و يجب أن نتغلب عليها و هناك شعور قوي بين عناصر خاصة في البلاد بأن الهند تواجه تحديات شديدة لوحدتها. و هناك مخاوف بأن ثقافتنا المركبة قد تتعرض للتآكل السريع.

إن تجربتنا في الماضي تذكرنا بأننا فقدنا إستقلالنا لابسبب النقص في البسالة أو القدرة في الدفاع عنا و إنما بسبب النزاعـات و الإنقسامات الداخلية التي أوهنت القاعدة بالذات التي نقف عليها. فإن وحدة هذه البلاد هي مسئوليتنا المقدسة و تراثها الثقافي الثمين هو رأسمالنا الذي يجب ألا نضيعها. فعندما نالت البلاد إستقلالها، قالوا و هم يعبرون عن شكوكهم الخطيرة بأن وحدة الهند سوف تكون مسألة أيام فقد آملوا و تنبأوا بتشرتشل مبتهجا بالنصر بأن الهند تنقصها المقدرة في الحكم، و لذا فإنها سوف تسقط لتتجزأ في غضون ثلاثين سنة. كما صدر تكهن متشائم آخر عن ميلوون ديلجاس الذي قال :

> *"رغم عطفي للهند فإنني لست مقتنعا بأنها سوف تبقى متحدة لمدة طويلة، فإن المناطق اللغوية الراهنة سوف تصبح تدريجيا مستقلة، و الأجزاء الجنوبية ـ الغربية، و الجنوبية الشمالية من الهنـد قد تنفصل في الغالب وتتحول إلى ولايات مستقلة".*

و حتى أن مثقفا اعتداليا ملزما بحرية الإرادة مثل اللورد تهريفليان أيضا لم يكن مقتنعاً بأننا سوف نقدر على أن نحافظ على

وحدتنا، فكتب: "إن ١٥٠ سنة من الحكم البريطاني كانت قد وصلت بين أجزاءها المنفصلة معا بتقاليدها القضائية و الثقافية المشتركة و إقتصادها الموحد و نضالها المشترك للإستقلال. و إن الهند سوف تموت شنقا معا "فعلينا أن نبين أن كل هذه المخاوف لا أساس لها من الصحة، و نبرهن بتصميمنا بأن كل هذه التنبؤات عن المصير كانت خاطئة و إنها لم تقدر مقدرتنا على التشبث بقوانا وإصرارنا الجماعي على التماسك حق تقدير.

و زيادة على ذلك، هناك قوى تعمل جاهدة لزعزعة بلادنا كما قالت السيدة إنديرا غاندي بحق

"إن هناك قوى في العالم منهمكة في العمل و هي تستغل و سوف تستغل أي ضعف من جانبنا و خاصة في مثل هذه اللحظة. ففي العديد من البلاد تنال المجموعات الانفصالية دعما من وكالات و مصادر خارجية"

و قد أضاف هذا بعدا جديدا لتعقد مشكلة النزاع الداخلي في البلاد كما أن بروز الإرهاب الدولي قد جعل الوضع أكثر تفاقما.

و في سياق التحليل الموجز لنواح مختلفة من مشكلة الوحدة القومية، قد إقترحت فحلا بعض التدابير العلاجية أيضاً. إن تحليل المشكلة هو بنفسه شرط أساسي لمعالجتها بنجاح. فينبغي أن يرتكز برنامجنا لتعزيز وحدتنا القومية على فرض حظر على الطائفية، و على النعرة الإقليمية المفرطة و عدم العلمانية، و التوترات الناشئة من التطور الإقتصادي القوي الطارئة من المركز و التي تولده العصبية اللغوية و الولاءات الضيقة و يجب كسر القوة الطبقية الفائقة كما يجب حل مشكلة العزلة القبلية.

إنني حاولت منذ البدء التأكيد على تأزم المشكلة التي نحن نواجهها اليوم و لكني لا أود أن أنذر بالخطر لجعل الموقف ميلود رامياً و علينا أن نتذكر أنه في بلد واسع الأرجاء مثل الهند مع تنوعات كثيرة ستكون فوق الإنسانية في حالة إنعدام الخلافات و النزاعات.

و لكن هذا لايعني أن ننظر إلى هذه النزاعات بإستخفاف بل علينا أن نرفض بأن نكون مغلوبين على أمرنا أمام هذه النزاعات. و إعترافاً بالحقيقة بأنها شيء طبيعي في وضعنا لابد أن نعالجها بحزم صارم.

الديمقراطية :

لا حاجة إلى أن نقلق بطريقة مفرطة. فعندنا عناصر إيجابية عديدة و لو أخذناها في الإعتبار فإنها سوف تعطينا منظوراً صحيحاً. إن وحدتنا القومية-رغم عوائق عديدة- قد كسبت أساسات متينة. و عندنا بنية سياسية فيدرالية راسخة قد اجتازت اختبار الزمن و تعمل في طيها صمامات وقائية طبيعية لإدخال تعديلات مناسبة لمواجهة التحديات التي قد تنشأ. الهند دولة ديمقراطية يشترك في بنائها ملايين من الجماهير العامة. و السلوك الإنتخابي للناخبين الهنود دليل واضح لبصيرتهم و رأيهم السياسي السديد. إن الثقافة الديمقراطية التي لها جذور عميقة في البلاد هي إحدى النقاط القوية لتكاملنا القومي. .

الهند بلد علماني لا يتعرض فيه أحد لاضطهاد و لايحاكم بسبب معتقداته الدينية. فلكل مواطن حق في أن يعتنق ديانة و يمارسها. فالطابع العلماني لنظامنا السياسي نفسه تراث نستطيع أن نعتمد عليه. إن عملية التحديث التي بدأت في بلادنا في القرن الماضي قد نالت زخماً و زودتنا فعلا ببنية أساسية طبيعية لربطنا جميعا. فشبكة السكك الحديدية و وسائل الإتصالات كلها قصرت المسافات بين أجزاء مختلفة من البلاد. كما أن نمو الصناعات و توسيع الأسواق قد عزز روابط الوحدة. و بحصافة زعمائنا السياسيين و التجارب التي ابداه شعبنا بمناسبات عديدة، قد أثبتنا باننا نستطيع أن نواجه تحديات شديدة كلما تظهر. و الطريقة التي عالجنا بها مشاكل دمج الولايات الأميرية في الدولة الإتحادية، و نقل السكان بعد التقسيم و إعادة توطينهم، و التهديد الموجه لأمننا من القوى الأجنبية الإنفصالية مثلا في ناغالندا في الخمسينات و السبعينات،

و في البنجاب حاليا قد جددت ثقتنا بروح الوحدة و قدمت بينة واضحة على صحة أمتنا.

الوحدة وليس التماثل :

عند سعينا لتغذية و تدعيم وحدتنا القومية علينا أن نكون على حذر من بعض الاتجاهات للعمل. فيدعو بعض المتحمسين للوحدة القومية إلى التكامل القومي بفرض التماثل و ضم عناصر مختلفة قهراً في التيار السائد. هذا النهج من الفكر يضر بمصلحة الأمة. فقد قال رابندرانات تاغور في بيانه المنير و الموجز "إن الوحدة ليست التماثل و ليس إلاّ على الذين هم مختلفون أن يتحدوا" فسواء أكانت هذه مسألة اللغات أو الفئات أو النزعات الإقليمية، علينا أن نتمسك بمبادئ المساواة ونتجنب الجبر و الإكراه. فقد كان هناك إقتراح قبل قليل بأنه لو إرتدى كل الطلبة من كنياكماري إلى كشمير و من امريتسار إلى ديبروغره زياً موحداً، فإن ذلك سوف يساعد التكامل القومي. إن مثل هذه الوسائل تعكس، كما أرى، تصورا سطحيا للوحدة. فإن وحدتنا القومية لابد أن تتحقق بدون تضحية المنظور العريض للتنوع الثقافي.

عدم تشجيع السياسات الطائفية / الطبقية:

ومما يؤسف له أنه حين سياسات إنتخابية سريعة التأثير، تستغل أحيانا الولاءات الضيقة و العواطف غير المنطقية لعامة الناس فإذا كان هناك إعتقاد عام اليوم بأن العملية الإنتخابية تميل إلى إبراز توترات إجتماعية بين الطبقات و الفئات الساكنة في الهند الريفية، فإنه ليس بدون أساس تماماً. لذا أعتقد أن بحيتنا الديمقراطية سوف تتعزز لو مارست كل الأحزاب السياسية ضبط النفس و ابتعدت عن الدعوة إلى استغلال ولاءات و عواطف طبقية و طائفية. علاوة على ذلك، ينبغي جعل أحكام قانون تمثيل الشعب المتعلقة بإستخدام الممارسات الفاسدة لإستغلال عواطف الطبقات

و الفئات أكثر صرامة في نفس الوقت.

جولة في أنحاء الهند:

و طريقة أخرى لتعزيز التماسك القومي هي تطوير برنامج "*الجولة في أنحاء الهند*" للأشخاص المنتمين إلى فئات مختلفة و مهن متنوعة عديـدة و حرف مثل قيادات الطلبة و الفلاحيـن و النسوة و العاملين الإجتماعيين، و المدرسين والفنيين و غيرهم. و يمكن أن يضاف إلى ذلك تطوير برنامـج التبادل الثقافي من ضمنه جولات فرق الرقـص والموسيقى و الفرق الأخرى لتقـديم عروض فنية في أجزاء مختلفـة مـن البلاد. و يمكن أن نعيد إلى ذاكرتنا أن ذلك كان جزءا لبرنامـج النهوض بالمجتمع في الخمسينات و الستينات.

الإدارة:

أنا لاأقبل أي عذر من الإدارة على عدم فاعليتها. فكما سبق لي أن قلت إن للإدارة دورا حيويا يجب أن تلعبه في بناء الأمة. و الأمر الذي أود أن أشدد عليه هو أنه يجب أن يكون هناك تعاون فعال بين الإدارة و الشعب. ففي بنية ديمقراطية ينبغي أن تكون البيروقراطية متجاوبة مع الشعب وتبذل مساع للحصول على تعاونه في حل المشاكل. إن إدارة متصلبة و منعزلة و جمهورا سلبيا ظاهرة للفكر إستعماري، فإن القـوة الحقيقية للحكومـة تستمد من شعبهـا. و لما تنال الأساليب و البرامج التي أعدتها الحكومة قبولا و إستحسانا من الشعب فحينئذ فقط تتحقق أهـدافها. أما في حالة غياب تعبئة فئات واسعة من السكان، فإن البرامج المعدة سوف تبقى حبرا على الورق

إن دور الحكومة هام و ليس منحصرا في إعداد برامج و سياسات فقط و إنما يتعدى إلى تطبيقها بتعاون الشعب. و أحيانا يكون لدى الإداريين فهم محدود لمسئولياتهم فهم يحسبون أن كل ما عليهم أن يعملوا هو دراسة المشاكل و إعداد تقارير عنها و إعداد برامج عمل لها. و هم ينسون أنه في أثناء التطبيق أيضا عليهم أن يقوموا بدور

التشجيع والتنسيق. فقد أشار و التير جولد ستين (WALTER GOLD-STEIN) و هو مؤرخ ممتاز "إن القرار أو الهـــدف هو عامـــل للتمويـــه. و الشيء الأهم هو عملية التطبيق، و لاتحظى الإدارة بإعتراف عامة الناس بأنها تعمل من أجل تحقيق مصالحهم فحينئذٍ فقط تستحق لقب"الحكام" حسب مفهوم أفلاطون.

الخدمة الإدارية الهندية والخدمة الشرطية الهندية:

بهذا الصدد أنا أود أن أوكد بأن الخدمة الإدارية الهندية و الخدمة الشرطية الهندية تشكل قوة موحدة هامة لبلادنا. فقد إتخذت قرارات هامة في الأونـة الأخيرة بشأن تعيين الموظفين التنفيذيين في وظائف الإدارة الهندية في الولايات، فقد تقرر بأن يعين ٥٠٪ من الموظفين التنفيذيين من خارج الولاية في المستقبل. هذا قرار حكيم بدون شك، و لكن إلى جانب ذلك يجب إتخاذ خطوة أخرى أيضا و هي أن الموظفين في الخدمة المدنية في الولاية و الذين تجرى ترقيتهم إلى الخدمة الإدارية الهندية. يجب أن يرسلوا إلى خارج الولايات التي ينتمون إليها. و هكذا تحصل المحافظة على التوازن بين الإداريين من خارج الولاية و داخلها.

دور الجيش:

الجيش الهندي يمثل قوة متينة هامة أخرى في بلادنا. فالتجنيد فيه يتم الآن على نطاق قومي بما يجعله يمثل كل أجزاء البلاد تقريبا. و يجرى اختيار العناصر من مجموعات و ديانات و طبقات و مناطق مختلفة. و هو يمنح شعورا بالوحدة و شعورا بالإنتماء، و فوق كل شيء شعورا بالنظام، و هذا الشيء بالذات مطلوب في كل مجالات الحياة. و في البلاد الحديثة للعالم قد أصبح تجنيد الشباب فـي الجيش و عملهم فيه لمدة سنتين على الأقل أمراً اجبارياً. فجعلت الحكومة الإيطالية الإلتحاق بالجيش إجباريا لكل واحد لمدة سنتين. و أرى أن لهذا القرار أثرا كبيرا على سكان المناطق الثلاث في ذلك البلد بماحثهم

علي التعايش معاً كأمة واحدة. لذلك أنا أطالب بإلحاح بأن يكون التجنيد في الجيش في بلادنا أيضا إجباريا لكل شاب لمدة سنتين و ذلك مع إدراكي بصفة جيدة بأن النفقات في هذا الشأن تكون باهظة. و لكن الفوائد تكون أضخم من ذلك و ذات شأن عظيم. و الاستثمار سيبقى بثماره في شكل الوحدة و الإنضباط و ظهور أمة متحدة تماما.

التنمية الإقتصادية:

و قد سبق لي أن قمت بلفت نظركم إلى دور الإقتصاد في التكامل القومي. إن عدم المساواة من بعض النواحي أمر لا مفر منه و ليس ذلك شيئاً مذموماً. و لكن إذا كان له طابع يحط من شأن الجوهر البشري و مكانته فلايمكن و لاينبغي أن نتحمله. فعدم المساواة من هذا النوع له أثر سيىء على المجتمع البشري و أنه يولد مساوئ إجتماعية مثل الطائفية والعقلية المتحجرة. فمن أجل مكافحة القوى المجزئة و تدعيم قوى التماسك القومي. علينا أن نشن حملة ضد عدم المساواة الإقتصادية. عندمايكون الناس في وضع متين من ناحية الإقتصاد، فترى أنهم لايتورطون في عمليات تخريبية إلاّ قليلا. إذن ينبغي صياغة و إعداد برامج للتنمية الإقتصادية بطريقة تسد حاجات المزيد من الفئات الضعيفة في المجتمع مع إزالة اللاتوازن الإقليمي أيضاً في التنمية.

التعليم:

لابد أن يواجه أي برنامج عملي لتنمية الوحدة القومية تحديا ناجما عن الأمية على نطاق واسع. ففي سياق مواجهة إتجاهات إنفصامية علينا أن نتذكر بأنه يجب انقاذ عامة الناس عندنا من مأزق الأمية. و لكننا من سوء الحظ لم ننجح في محو الأمية خلال الثلاثة أو الأربعة عقود الماضية منذ حصولنا على الإستقلال. و قد وصف المهاتماغاندي، أبو الشعب، الأمية بأنها إثم الهند و عار عليها.

إن القلق العميق بشأن محو الأمية كما إنعكس في ملاحظة

المهاتما غاندي قد دفع القائمين بصياغة دستورنا إلى تحديد مدة عشر سنين لتحقيق هدف معرفة القراءة و الكتابة للجميع. و لكن للأسف! إننا مانجحنا حتى الآن في إنجاز القراءة و الكتابة إلا لـ ٣٦٪ فقط من سكاننا. و حسب تقدير البنك الدولي المنشور في وثيقة تحدي التعليم" سوف يوجد في الهند أكبر تجمع من الأميين في العالم حتى حلول عام ٢٠٠٠ الميلادي؛ مع ٥٤.٥ بالمئة من السكان الأميين البالغين من العمر ٥ ـ ١٩ سنة، فنظرا لهذه الضخامة في تعداد الناس الأميين، ستكون مهمة نشر الأفكار الحديثة معرضة للغاية.
و في هذا الصدد هناك حاجة إلى التنبه إلى الإتجاهات المقلقة الأخرى أيضاً. فمن بين مجموع التلاميذ المسجلين في المدارس الإبتدائية يكمل التعليم الإبتدائي حوالي ٢٤٪ فقط. فمن اللازم أن تعطى مهمة تعميم التعليم الإساسي أولوية قصوى. كما يحتاج النظام التعليمي بأسره عندنا إلى تجديد الصياغة و البناء والحيوية. و تحقيقا لهذه الغاية قد تم وضع سياسة تعليمية جديدة، و تشكيل وزارة جديدة بإسم تنمية الموارد البشرية. و لي كل الأمل بأنه لما تتم بلورة السياسة الجديدة، فإنها سوف تغطي مجالات تكون لها علاقات مباشرة مع تعزيز قوى الوحدة القومية.

الكتب المدرسية في التاريخ:

و من الجدير بالذكر هنا أن التفسير الطائفي للتاريخ الهندي قد غذى أيديولوجية طائفية بين المثقفين عندنا. فقد أدرك المهاتماغاندي جيداً بالأضرار اللامتناهية التي تكبدها كتب التواريخ للشباب عن طريق إساءة تفسير الماضي على الخطوط الطائفية. فقد كتب: "إن الإنسجام الطائفي لايمكن تحقيقه بصفة مستديمة في بلادنا طالما ندرس نصوصا محرفة في المدارس و الكليات عن طريق كتب التواريخ. (١٠)
فقد إعترف "لالة لاجبت رأي" بأن كتب التاريخ هي التي جعلتني أتوقف عن احترام الإسلام. (١١)

و من الغريب أن تقسيم عصور التاريخ الهندي إلى الهندوسي،

الإسلامي و البريطاني الذي إبتدأ لأول مرة في تأليف جيمس ميلز من "تاريخ الهند البريطانية" مازال مستمرا في كتبنا المقررة للمدارس حتى الآن. لايزال المؤرخون يعتبرون العصر المتوسط كله فترة عداء مرير طويل بين الديانتين الكبيرتين: الهندوسية و الإسلام، بصرف النظر عن المشاركة الفعالة و التفاعل السليم بين أصحاب الديانتين في المجالات الثقافية و الإجتماعية الذي زاد حياتنا القومية غنى و ثروة. و لاشك في أن عددا كبيراً من العناصر في مشهدنا الإجتماعي و الثقافي مثل الموسيقى و الرسم و التعمير و الأدب التي نفتخر به اليوم، ثمر للمساعي المشتركة لأتباع الديانتين على مدى القرون.

و كثيراً ماينسى الناس أنه عندما كان السلطان إبراهيم سلطان دلهي، يواجه بابر في المعركة الأولى في "باني بت" هربت بعض فوائه من الأفغان من ميدان المعركة ولكن الملك فيكرماجيت ملك جواليار وقف بثبات إلى جانب السلطان و مات في القتال كجندي باسل. و الحقيقة أن وجهة النظر الطائفية تريد منا أن نعتقد بأن الحروب في العصر المتوسط كانت مظهرا للخصومة بين الهندوس و المسلمين على أساس الدين، و هذه محاولة لتشويه الحقائق و تتعارض على تحريف التاريخ عمداً.

و إن تدوين الوقائع التاريخية منذ اتش ـ ايم ـ ايليوت في حوالي منتصف القرن التاسع عشر نشر وجهة نظر كاذبة بأن الدولة الهندية في العصور الوسطى كانت مبنية على النزاع بين الهندوس و المسلمين و هي التي اتاحت فيمابعد أساسا منطقيا لنظرية شعبين. الأمر الذي مزّق نسيج ثقافتنا المركبة. و قد ظهر الاثر المضر لهذا النمط للتفكير بحيث أن المسلمين الذين تربوا على مثل هذه النظرية طالبوا بدولة منفصلة و الهندوس حكموا على المسلمين بأنهم أجانب وأثاروا ضجة لطردهم. و الضرر الذي أحدثه المؤرخون الطائفيون الذين تبنوا للثقافة تعريفا مبنيا على الدين و بالغوا في الثناء على

الحكام المنتسبين إلى مجموعتهم، لايمكن أن يقدر بسهولة، فهم بسبب الغلو في كبريائهم و الإفتراض المسبق في مواقفهم قد نبذوا المبادئ النقدية و تجاهلوا من قصد الأبعاد الإجتماعية و الإقتصادية للماضي و لم يدخلوا الظروف السائدة لدى الشعب و الأحداث التاريخية في حسابهم إلا قليلا.

و إلى جانب النزعة الطائفية في الكتابات التاريخية، هناك ميزة رجعية أخرى من شأنها أن تحدث تأثيراً مضاداً على تكاملنا القومي وهي نشر دراسات عن مناطق محلية مع منظور إقليمي ضيق فيحاول هؤلاء المؤرخون تركيز إنتباههم على تفاصيل تافهة للتاريخ و الثقافة الإقليمية مع إقصاء عناصر مشتركة أكثر أهمية بالنسبة للبلاد ككل، و وراء هذه النزعة الضيقة الأفق في كتابة التاريخ هناك عوامل عديدة أخرى منها اعادة تنظيم الولاية على أساس لغوي، فينبغي بذل جهود خاصة للتأكد من أن تكون كتبنا المدرسية خالية من الجراثيم الطائفية الضيقة الأفق.

و كذلك من المقلق في هذا الصدد عدم التوازن في تصويرنا و تبجيلنا لأبطالنا المحليين و القوميين في كتبنا المدرسية في التاريخ، فعلى سبيل المثال، لا ينبغي إعتبار شيفاجي بطلا مهاراشتريا بل بطلا قوميا، و هكذا السردار الفهيت من آسام، فهو إسم لوجه عظيم في تاريخنا، و لكنه وضع في طوايا النسيان، و هكذا هناك نزعة أخرى لتمجيد الأبطال المحليين تحول إنتباه الناس عن الأبطال القوميين، فإنني أرى أنه من الضروري تدريس كتب موحدة في التاريخ تعرض الأحداث بأسلوب متوازن و موضوعي من كنياكوماري (في مدراس) إلى كشمير.

دور الأكاديميين:

إن ظاهرة الإستخدام الإعتباطي لتراثنا الحضاري ليست مقصورة على المؤرخين فحسب، فالمصالح المفرخة في بلادنا تستخدم كل نوع من الأمور المبنية على الوهم و الخرافة والعاطفة لماضينا لأغراض متعددة، و سواء كانت هذه الأمور أكاديمية أو سياسية

أو إجتماعية فقد تم التلاعب بها من قبل العناصر الأنانية. و يؤ سفني أن أقول إنه حتى الحياة الأكاديمية أيضاً ليست خالية منها. نحن نستمد أزراً و إلهاما من ثقافتنا الماضيـــة. و لكن لن يتحقق هـــذا مالم نفصل ما هو على قيد الحياة عما هو قد مات. و هناك حاجة إلى شعور صالح للتمييز و التخلص من الخرافات و التقاليد الاقطاعية اللاعقلانية.

العلوم و التكنولوجيا:

إن نشر معارف علمية و تكوين مزاج علمي لازم لإحلال التحديث الذي هو حـل دائم لمشاكلنا. و كذلك تنميـة روح البحـث و المذهب العقلي بدل أكيد لنظامنا الإجتماعي المهجور و تقاليدنا العتيقة و عواطفنا المتحجرة. فشعارنا ينبغي أن يكون التسامح في الدين و الليبرالية في الديمقراطية و السياسة. و الإشتراكيـة في التنمية الإقتصادية فلو وضع هذا الإمتزاج الثلاثي محل التنفيذ بصورة فعالة فإنه سيؤ دي إلى إحداث ثورة إجتماعية وثقافية جديدة في البلاد و يكفل روح الوحدة القومية التي نحن كلنا نتوق إليها.

دور وسائل الإعلام:

كلمة فقط اريد أن أقولها عن وسائلنا الإعلامية فهي تستطيع أن تلعب دورا حيويا في تنمية روح الوحدة القومية إن هدف وسائل الإعلام هو تثقيف الشعب و تنوير أذهانـه. و يمكن إستخدامها كأداة لتغيير المجتمع بتعبئة الرأي العام. و قد أحرزت شبكات إذاعة عموم الهند و التلفاز في الوقت الحاضر إمتداداً واسع النطاق. أنها يمكن أن تذيع صوراً من تاريخنـا من شأنهـا أن تنمي الإنسجـام الطائفي و الوحدة القومية مثل إحداث ثورة عام١٩٤٢م و مجزرة جليان والاباغ و حركـة عدم التعاون. و يمكن أن تقدم روايات سلسلة لتذكيرنا عن الأخطاء التي عرضت حريتنا للخطر مثل خيانة ميرجعفر و آومي شند في البنغال (ضد سـراج الدولة) و صادق في دكـن (ضدتيبوسلطـان) أو تقدم سير رجالات و ألوانا مختلفة لثقافتنا الفنيـة و نحوها. و هنا لايعتبر خروجا عن الموضوع لو قدمنا إقتراحا بترجمة كتب ذات جودة

عالية من كل اللغات الكبرى. و خاصة الكتب التي أختيرت لجائزة الأكاديمية الأدبية لا باللغتين الهندية و الإنجليزية فقط بل باللغات الإقليمية الأخرى أيضاً. فيكون لكل هذه الأشياء أثر طويل المدى في تنمية وحدة أمتنا.

حكومة ذاتية:

إعتقد أن هناك فعلا وعياً عند الشعب بأنهم يعيشون تحت حكومة واحدة. هذه الحكومة تحمي حياتهم و ممتلكاتهم و توفر النظام و القانون والعدل و تجعلهم يشتركون في المنافع المادية. على هذا يمكن تعزيز هذا الوعي و الروح اللازمة للتكامل القومي و تنميتها برعاية و تغذية منشآت ديمقراطية على مستويات متعددة. فاليابان خير شاهد على ذلك. إن مثاله يوضح لنا كيف نمت الوحدة القومية هناك نتيجة لتطوير معتقدات و منشآت محلية. فيجب إشراك الناس في كل مراحل من عمليات الحكومة الذاتية

الأوضاع السلمية في الجنوب:

إنه سيعتبر اهمالا مني لولا أذكر بأن البنية الثقافية و الإجتماعية في الجنوب خالية فعلا من التوترات و العلل التي توجد في الولايات الشمالية. فإنفجار الغضب الطائفي نادرة في الجنوب. و هناك رشاقة و مماثلة في العلاقات بين الطوائف والفئات، الأمر الذي أجده مبعثا على التفاؤل. و إنها مساعدة على الإستقرار و الإنسجام الإجتماعي. و السبب في هذا الإختلاف يمكن أن يشاهد في طبيعة التطورات التاريخية في الجنوب.

إن إمتزاج ميول متنوعة في ثقافتنا المركبة تجسد بطريقة جلية في نواح مختلفة من الحياة الإجتماعية و الثقافية في الجنوب. وقبل قرون ذهب شنكارا و رامانوج إلى الشمال كمفسرين للثقافة و كشارحين للفلسفة (الهندوسية) فيعتبر إسهامهما جزءاً لايتجزأ لتراثنا القومي

خاتمـــــة :

إن مسألة الوحدة و التكامل القومي معقدة و خطيرة بحيث أنه لا يمكن معالجتها بصيغة سهلة. فتدابير النجاح تكمن في إعتزامنا على القيام بدراسة متينة و دقيقة للظروف السائدة و تاريخنا حتى تكون في وضع نستطيع فيه تحديد قضايانا الحقيقية بطريقة صحيحة و معالجتها على الخطوط التي أشير إليها في هذه السلسلة من المحاضرات. فقد أوجز جواهرلال نهرو هذا الأمر هكذا: "علينا ألا نكون محدودي النظر و ذوي تفكير اقليمي و طائفي و طبقي إذ أننا ملتزمون بأداء مهمة عظيمة. فلنكن مواطنين لجمهورية الهند، نقف بإستقامة رافعين رؤسنا و ننظر إلى السماوات قائمين على أقدام ثابتة نبني تركيبة الشعب الهندي و تكامله. لاشك أن التكامل السياسي قدتحقق إلى حدما، و لكن الشيء الذي أريد أن أقوله أعمق بكثير، و هو تحقيق التكامل العاطفي لدى الشعب الهندي حتى نتمكن من الإلتحام في وحدة قومية قوية و نحافظ في نفس الوقت على تنوعنا الرائع و في ذلك اخلاص و حكمة و تنبيه فلنكن مجتمعاً في وحدة واحدة.

و قبل أن أنهي كلامي أود أن أنقل عبارة من رسالة كتبتها السيدة إنديرا غاندي إلي في ١٢/أغسطس ١٩٨٤م ردا على رسالتي للتهنئة التي بعثت بها إليها بمناسبة عيد الإستقلال.

> *"على رجال الدولة أن يقفوا كفرد واحد مع بقية البلاد للدفاع من التكامل الوطني و جعل الحرية حقيقية حتى لأحمق الفئات".*

توضح هذه العبارة كم كانت قضية الوحدة الوطنية محبوبة لديها و كيف أنها لم تضيع فرصة إلاّ و أكدت فيها على ضرورة المحافظة عليها مهما كان الثمن.

و أخيرا إسمحوا لي أن أضيف هنا أنه في الجزء المبكر من هذا القرن كان العالم يعرف بشاعريـــن هنديين فقط و همـا: طاغـور

و محمد إقبـــال. و إلى جانبهما ظهر إسم ثالث و كان ذلك فالاتهول. فصوته كان صوت محب لوطنه و سلامته. فلايسعني إلاّ أن أنقل أبيات من قصيدته الساحرة التي عنوانها "فورا فوراً وتبدأ هكـذا.

Pora Pora nalik nalik dooradooramuyaratte.

Bharat ukshamadevlyude trippatakakal'

إنها مدح مفرط للعلم القومي الذي يرمز إلى كفاح الهند من أجل الحرية، و إنتصار الهند في الكفاح و سيرها إلى الأمـــام. و كما تعلمون هذا علم ذوثلاثة ألوان فاللون الأحمر يرمز إلى الكفاح و التضحية، و الأبيض إلى السلام، و الأخضر إلى تقدم البلاد و أنا متأسف بأني أنقل الترجمة الانكليزية للقصيدة.

Higher and higher still higher and higher and day by day
Must rise the holy flags of the divine land of Bharat
And they must stir up fresh waves in lake of the sky
And show the way for those who work for the world's good!
Offspring of the same womb. Let us unite and try
To wash our hands clean and take up this flag.
Let this be or injustice the winding sheet
Out of the cloth woven from the thread we have made
And let it flutter and glitter on the flagstaff of Truth:
A winding spray of eternal freedom for us who are duty- bound.

أعلى فأعلى بل أعلى فأعلى يوماً فيوماً
لترتفع الأعلام المقدسة لأرض البهاراتا الإلهية.
و ترفرف وتتموج في بحيرة السماء العلية.
و تنير السبيل للذين يعملون من أجل خير العالم.
ياذرية الرحم الواحدة لنتحد و نجهد.
و نغسل أيدينا غسلا نظيفا و نحمل هذا العلم.
ليكن هذا العلم كفنا للجور
و ليكن من القماش المحوك من الخيوط التي صنعنا ها.
و ليرفرف و يتألق على سارية علم الصدق.

تلخيص و تعريب : شميم الحسن أمانة الله

الهوامش:

١ . وشيد الدين خان "تحدي بناء ثقافة مركبة". المجتمع الهنـدي مشاكـل التكامـل و إمكانياته. تحرير: رأسيه موهان. نيودلهي ص ٦ .

٢ - المجتمع الهندي مشاكل التكامل و إمكانياته ص ١ -

٣ . يقول البروفسور مجيب في كتابه "النفوذ الإسلامي على المجتمع الهندي" دلهي عام ١٩٧٢، ص . ١٢٧ .

"لا نستطيع أن نصف فلسفة الأردوية شمالها بعيد من الأماسي الشعبية التي قلما توجد فيها كلمات من الفارسية الخالصة و كان من المفروض أن يكون ذلك. فالإمتزاج الثقافي دعوة للعيش و تحضر في عالم واسع و تنتظر في الكتب و العادات، و الرشاقة و المراوغة، و هي تكشف بالعالمية التي ترفض محدودية الزمان و المكان"

٤ . رينان مفكر فرنسي عرف الشعب في ١٨٨٢ في مقالته الرائعة يقول "ما هي الأمة" هي روح و مبدأ روحاني و أضاف قائلا

"هناك شيئان هما في الحقيقة واحد، يصنعان هذه الروح أو المبدأ الروحاني، أحدهما يكمن في الماضي، و ثانيهما في الحاضر. الأول يوجد في التراث الغني للذكريات، و الثاني هو الموافقة الواقعية و الرغبة في العيش معا و الإرادة لإنشاء معظم التراث المشترك. إن الأمة مثل الفرد ثمرة لماضي طويل للعمل الشاق و التضحية و الإخلاص. أن الماضي البطولي و الرجال العظام و المجد و أعني المجد الحقيقي، يجب أن تكون هذه الأشياء ثروة لنا عندما نقوم بإنشاء فكرة قومية. و إن وجود أمة هو إستفتاء يومي"

٥ . في.ان.متاوبي .إي. كليفورن- مسلم محب للوطنية، و سياسة قومية، نيودلهي ١٩٧٤ ص ٦٠.

٦ . جون إستيوارت مبل، "التعصبية" الشعورية، الحكومة الممثلة لندن، ١٩٥٧ ص. ٣٥٩ - ٣٦٠ .

٧ - الأسكندرفي . ريا سلدونسكي، و برتوس رزنيك. التعميم في الكتابة التاريخية. مطبعة جامعة بنسلفانيا ١٩٦٢ أنظر دبليو - ام - بوسير. إستعمال المؤرخين للقومية وبالعكس، ص: ١٢٦ .

٨ . تحدي التعليم منظور السياسة، وزارة التعليم نيودلهي ١٩٨٥ ص. ٤٢.

٩ - النزعة الإقليمية الفرعية في الهند. تنمية الشعور العام في الهند ص ٩.

١٠ - إيه. ان. فيديا لانكار "التكامل القومي و تدريس التاريخ" ص ٣.

١١ - اجيت راي، كتابات السير الذاتية ص ٢٧ .

غانـــدي و الديـــن

بقلم : بي. ر. نندا

إنه من تناقض غريب أن مواقف غاندي تجاه الدين تتيح مفتاحا لفهم حياته و فكره و لكن دقائق تلك المواقف و أهميتها نادرا ما حظيت بالاهتمام لدى محبيه و نقاده على السواء. و كان من الطبيعي لهذا السبب بالذات أن يتعرض غاندي لسوء الفهم لدى معارضيه السياسيين. و إن قليلا من البريطانيين ذهبوا في نقدهم إلى ما ذهب إليه الأسقف كوسمو لانغ (Cosmo Lang) فقد وصفه في خطاب بعث به إلى اللورد ارون (Lord Irwin) بأنه "صوفي متعصب و فوضوي"(١) و لكن معظمهم قد اتفقوا مع اللورد ريدنغ (Lord Reading) نائب الملك في الهند الذي كتب بعد أول لقائه مع المهاتما "أعتقد أن الآراء الدينية و الأخلاقية للسيد غاندي جديرة بالثناء و لكنني أعترف بأنني أجد من الصعب فهم ممارسة تلك الآراء على صعيد السياسة"(٢) أما قيادة العصبة الإسلامية (Muslim League) التي دعت إلى تقسيم الهند على الأسس الدينية فوجهت اللوم إلى الشخص الذي ما برح يصر على أن وظيفة الدين هي الجمع و ليس التفريق بين الناس و أن الدين يمثل أساسا غير مقنع للقومية. أما فيما يتعلق بنقاد غاندي من الجناح اليساري فالقوا عليه التهمة باستغلال الدين من أجل إثارة الجماهير و قمع وعيها السياسي عن قصد في مصلحة الطبقة البورجوازية الهندية. و من بين أتباعه كان هناك راديكاليون غضبوا على القيود الأخلاقية التي فرضها على نضاله مع البريطانيين، ثم كان هناك اعتداليون قاموا بالمعادلة بين الأديان و اللاعقلانية و الظلامية و أبدوا إستياءهم تجاه التعبيرات الصوفية لغاندي، و تجانبا قام بعض

المؤرخين المتأخرين بنشر النظرية القائلة بأن غاندي عن طريق استخدام الرموز الهندوسية قد أسهم في الاستقطاب الطائفي الذي توّج بتقسيم البلاد.

هذا إتهام خطير يرجع أصلا إلى الخطأ في تفسيـــر أفكار غانـــدي و أعماله و اساءة فهم تاريخ الفترة التي عاشها انهاتما و لذلك أريد أن أقدم نبذة من تطور الأفكار الدينية لغاندي و ألقي اضواء على دقائق تلك الأفكار و أقوم بتقييـــم أثرهـــا على حياتـــه الشخصية و العامـــة و أهميتها الحقيقية في المنظور التاريخي.

و يبدو من الغريب أن غاندي على الرغم من نشوئه في أسرة هندوسية متدينة تشربت من الفلسفة "الفيشنوية" و خضعت للتأثيرات القوية الجينية(٣) لم يكن يعرف إلاّ قليلا من الدين و حتى من الدين الذي ولد عليه عندما وصل لندن عام ١٨٨٨م لدراسة الحقـــوق و كان قد بلغ من العمر ١٩ سنة آنذاك. و بعد عام واحد عندما دعاه بعض أصدقائه من الثيوصوفيين الانكليز لقراءة (Song Celestial) لصاحبه السيرادوين آرنلد (Sir Edwin Arnold) اعترف غاندي بخجل بأنه لم يقرأ "بهاغوت غيتا" باللغة السنسكريتية أو حتى باللغة الغجراتية أبدا. كما اطلع على قصـــة حيـــاة اللورد بـــوذا و تعاليمـــه و نكرانه للذات من خلال كتاب آخر و هو (The Light of Asia) للسير أدوين و اطلع كذلك على الكتاب المقدس في انجلترا عندما قدمه له زميل نباتي متحمس، فدخل "العهد الجديد" و خاصـة الموعظة على الجبل قلبه. و الآيات التي تنصح بعرض الخد الأيسر لمن يضرب على خدك اليمنى و اعطاء عباءتك لمن يسلبك سترتك، عادت بذاكرته إلى أبيات الشاعر الغجراتي شامال بهت (Shamal Bhat) التي كان غاندي يرددها عندما كان صبيا و قال الشاعر فيها "اعطوا وجبة غذائية كبيرة مقابل كأس للماء." و يقول غاندي في سيرة حياته الذاتية أن فكرة الحب مقابل الكراهة و الخير مقابل الشر فتنته كثيرا و لكنه لم يدرك تلك الفكرة ادراكاً تاماً .

و الحقيقة أن هذه العوامل أثار اهتمام غاندى بالدين و لكن وعيه الديني لم يكن عميقا حتى الآن و ربما كان قد تضاءل لولا الحادث الذي دفع به للذهاب إلى جنوب أفريقيا عام ١٨٩٣م. في بريتوريا التقى غاندى مع رجال متخصصين في مجال التبشير كان وظيفتهم الرئيسية (على حد تعبير غاندى) "اقناع أتباع الديانات الأخرى لإعتناق الدين المسيحي" فتأثر غاندى بشدة بمهمة (Qua Ker) لهدى الناس إلى دينه في بلد أجنبي، و لكنه لم يستعجل باعتناق المسيحية في بريتوريا على عكس ما فعل في لندن حيث اسرع في الانضمام إلى الثيوصوفية. و لو أن معرفته عن الدين مازالت سطحية انه كان يشعر بارتباط عاطفي و غامض مع الدين الذي ولد عليه. و عندما طلب منه (Coates) أحد المبشرين أن يخلع عقده المصنوع من سبحات الديانة الهندوسية قائلا: إن هذه الخرافة لا تليق بك، دعني اكسر هذا العقد" أجاب غاندى بالنفي و قال: "إن هذه هدية مقدسة من والدتي". و عندما تساءل (Coates) هل تؤمن بذلك، أجاب غاندى بقوله: "لا أعرف أهميته السرية، و لا أعتقد أنني سأصاب بضرر اذا لم ألبسه و لكني سوف لا أخلع هذا بدون سبب مقنع، سوف لا أخلع هذا العقد الذي وضعته أمي في رقبتي رمزا لحبها". كان ذلك العقد رمزا، و لم يتبنذ غاندى الديانة الهندوسية مثل ذلك العقد و قد نال كليهما من أبويه الحبيبين. و هذه الصلة العاطفية بالديانة الهندوسية توثقت من خلال مراسلته مع بعض أصدقائه في الهند عندما تعرض لضغوط شديدة من دعاة المسيحية في جنوب افريقيا و كان من بين أصدقائه شخصية ممتازة اسمها راج تشاندرا (أو ري تشاند بهاي، كما يسميه غاندى) و هو صائغ و شاعر و صوفي في آن واحد و تعرف عليه غاندى في بومباي، و قد ترك لنا غاندى صورة قلمية لصديقه و هي كما يلي :

"أثناء عامين مازلت على وثيق صلة معه، و شعرت فيه روح الفكران الذاتي في كل لحظة، و من الميزات النادرة لكتاباته أنه سجل دائما ما لمسه من خلال تجاربه، لم أجد فيه أثرا للزيف أو ميلانا

لأشياء اللذة و المتعة و الشرف في هذا العالم، كانت هناك قوة غريبة في عينيه، كان فيها لمعان غير عادي يدون أي أثر لنفاد الصبر أو اللهو و هذا دليل على عناية مركزة على هدف واحد. و لا توجد هذه الميزات إلاّ في شخص يتحكم في نفسه، و إنه عارض الفكرة القائلة بأن الشخص الذي هو عاقل في مجال الدين لا يكون عاقلا في شئون الحياة العملية و بصفته طالبا لفلسفة الدين حاول أن يمارس معتقداته (٤)

كان راج تشاندرا أكبر من غاندي بعامين فقط و توفي عن ٣٢ سنة فقط عام ١٩٠٠م و الميزات التي أعجب بها غاندي في صديقه هي نفس الميزات التي حاول أن يتصف بها نفسه فيما بعد و لذلك مازال غاندي مدينا له و لم ينس ذلك طيلة حياته و وصفه بأنه واحد من دعاة الحداثة الثلاثة الذين اثروا فيه أعمق تأثير، أما الاثنان الآخران فهما تولستوي (Tolstoy) و رسكين (Ruskin). فساعده كتاب تولستوي "مملكة الإله في داخلك" (The Kingdom of God is Within You)، عن طريق الكشف عما في الدين المنظم من تناقضات في الرد عن حملة الدعوة التبشرية في جنوب افريقيا، و أوضح عليه كتاب رسكين "إلى هذه النهايـــة (Unto This last) قيمة حياة البساطة و كرامة العمل باليد. و لكن راج تشاندرا هو الذي أعطى إتجاها خاصاً لبحثه عن الدين، و الأمر الذي له أهمية خاصة هو أن راج تشاندرا يصر على ضرورة الإنسجام بين العقيدة و العمل، مؤكدا أن الطريقة التي يعيش بها المرء، لا تلاوة آية مقدسة أو شكل العبادة، هي التي يجعله هندوسيا جيدا أو مسلما جيدا أو مسيحيا جيدا. كان راج تشاندرا نفسه من الطائفة اليانية و لكنه جدّد عقيدة غاندي في الهندوسية، و كان يعتبر العقائد المختلفة "حظائر كثيرة محصورة بالجدران" يحبس فيها الناس أنفسهم رجالا و نســاء. و لم يكن يخوض نزاعا دينيا و كان يقلق منه دائما، و إنما كان يدرس كل عقيدة و يفهم ميزاتها و يشرحها لأتباع تلك العقيدة.

كان بهاغوت غيتا الكتاب الذي يعود إليه الفضل في توثيق صلته بالهندوســية و كان له أعمق أثر على ذهنه و كان غاندي يدعوه

قاموسه الروحي" و قرأه لأول مرة في لندن عام ١٨٩٠م عن طريق ترجمة السير ادوين آرنلد (Sir Edwin Arnold) و في جنوب افريقيا درس تراجم أخرى مع النص الأصلي ثم بدأ يقرأ هذا الكتاب صباح كل يوم، و كان يحفظ عن ظهر قلبه بيتا واحدا كل صباح إلى أن حفظ الكتاب بأسره.

إن كلمتين واردتين في "غيتا" و هما "اباري غراها" (اللاملكيـــة) و "سمبهاوا" (الرصانة) فتحتا آفاقاً لا محدودة أمام غاندي ، فكلمة اللاملكية كان مفهومها الضمني أن عليه أن ينبذ السلع المادية التي تقيد الروح و أن يخلص نفسه من قيود المال و العقار و الاتصال الجنسي و يعتبر نفسه وصيا لا مالكا. أما الكلمة الثانيــة "الرصانــة" فاقتضت منه أن يبقـــى هادئا في حالـــة الألم و الفـــرح و الانتصـــار و الهزيمة و أن يعمل بدون أمل للنجاح أو خوف من الخيبة، و بتعبير بسيط بدون توق لثمار عمله. و ملحمة "مهابهارتا" و يشكل "غيتا" جزءا لها تعتبر جزءاً من التراث الهندوسي منذ ٢٥٠٠ سنة على الأقل. و هذه الملحمة في رأي غاندي عمل استعاري لا تاريخي، و هو يعتقد أن الهدف الحقيقي لغيتا هو الإرشاد إلى هدف ادراك الذات، و انه لم يوافق على التفسير التقليدي لغيتا باعتباره بيانا شعريا بنصح "اللورد كرشنا" للجندي "ارجنا" لمقاتلة أبناء عمه في ميدان الحرب ، و ان ميدان الحرب في "كوركشيترا" هو مجرد رمز للقتال بين الخير و الشر الذي يجري في كل قلب انساني. فيمثل "دريودهان" و جماعته النزوات السافلة بينما يمثل "ارجونا و جماعته النزوات العالية في الإنســـان. و يقول غاندي لمن يصرون على اعتبار المهابهارتا قصة بمعناها الحرفـــي أنه حتى و لو نقرأها كقصة فان هذه القصة أيضاً قد أظهرت عدم جدوى العنف لأن الحرب انتهت بدمار شامل لم يكن الطرف المنتصر فيه في وضع أحسن من الطرف المهزوم (*).

و يظن نقاد غاندي بأنه لم يعتن بالعناصر التصوفية و السرية للهندوسية حق الاعتناء بناءا على الضرر الذي لحق بالمجتمع الهندوسي

نتيجة الانشغال المفرط بتلك العناصر، و حاول الاستشهاد بغيتا على اطاره الخلص للقيم و هي "اهمسا" (اللاعنف) و العمل بالية و تقسيم الطوائف علـى أساس العمـل بدلا من الولادة فـي أسـرة معينـة و "براهماتشاريا"(٦).

لم يزعـم غانـدي بكونـه عالمـا كبيـرا كما كان ب . ج . تلك أو اوروبندو غوش، غير أنه لم يكن يعتبر غيتا كتابا مخصصا للمثقفين فحسب، بل يرى أن رسالته كانت للتطبيق في الحياة العامة. و يقول غاندي أنه حاول تنفيذ تعاليم غيتا في حياته و استنتج بأن نكران الذات الكامل لايمكن تحقيقه بدون ممارسة تامة لنظرية "اهمسا" بجميع أشكاله.

تميزت شخصية غاندي بمسحة عقلانية قوية جعلته يستطيع وضع فلسفة دينية خاصة، و لو أن هذه الفلسفة تأصلت في الهندوسية لكنها اكتسبت طبيعة إنسانية و عالمية. و عندما كان طالبا في انكلترا أعجبته "الثيوصوفية" و لكنه خلّص نفسه من جوانبها الغامضة. و إن الدعوة المتحمسة للارساليات التبشيرية لم تزعزع قدميه و إنما دفعته لدراسـة الأديان الأخرى بدقة، و لذا لاغرو في أن تفسيره لغيتا جديـد و غير تقليدي. و قال غاندي أن أي كتاب مهما بلغ من القداسـة لا يمكن أن يكون محصـورا في تفسير واحد بصرف النظر عن الزمـان و المكان و إن مدلولات الكتابات المقدسة تكون خاضعة للتطور. و أكد أن كل عقيدة حية يجب أن تنطوي على صلاحية التجدد(٧)، و يجب أن يخضع كل مبدأ من مبادئه الدين للتجربة القاسية و إن أي قانون كتابي ليس صالحا إذا أسفر عن ممارسات غير عادلة و غير إنسانية.

لم يتورع غاندي في إجراء التجربة القاسية على الهندوسية كما كانت في زمنه و وجه نقدا قاسيا إلي مظاهر الشر التي تسربت إلى المجتمع الهندوسي. ففي سيرته الذاتية يتحدث عن مدى فزعه بمشاهدة تضحية الحيوانات و أنهار الدم في إحدى المعابد الهندوسية بمدينة كلكتا و حب المال المفرط لدى الكهنة و النساك في فاراناسي. استنكر

غاندي الحجاب و نظام البوطة و زواج الأطفال و ما يصحبه من ترمل اجباري، و كانت آراؤه حول مكانة المرأة سابقة لأوانها متميزة بالحداثة، تقدمية و مماثلة لحد ما لآراء الناشطين في مجال اصلاح شئون المرأة في الوقت الحاضر. فأكد عام ١٩١٨م" أن المرأة مرافقة ذات قدرات عقلية متساوية و لها نفس الحق في الحرية" و نادى غاندي بالمكانة القانونية المتساوية للمرأة و حقها للادلاء بصوتها. كما شن غاندي حربا شديدة ضد إساءة استخدام النظام الطائفي و المنبوذية. و عندما حاول ب . س . مونجي زعيم حركة "هندو مهاسبها" اثبات أن المنبوذية جزء لايتجزأ للهندوسية أجاب غاندي بسرعة "إني سعيد بأن الهندوسية التي اعتنقها لاتربطني بكل كلمة مكتوبة اذ أنها مكتوبة باللغة السنسكريتية و رغم معرفتك العرفية للكتابات المقدسة انك تتبع هندوسية مشوهة. و أقول بكل تواضع بأنني مارست الهندوسية طيلة حياتي"(٨).

و من أجل فهم أثر غاندي على الهندوسية سيكون من المفيد في هذه المرحلة أن نقول شيئا عن الورطة التي كان فيها المجتمع الهندوسي إبان فترة نشوء غاندي، طوال القرن التاسع عشر ظلت الهندوسية تعتبر نفسها محاصرة، و كانت المشكلة على حد تعبير مؤسسي جمعية دينية جديدة تتعلق بتدابير نشر الهندوسية بشكل قديم مبجل و مثقف و إقامة حاجز أمام انتشار الإلحاد و المسيحية(٩). و قبل ميلاد غاندي بأربع سنوات تنبأ كاتب إنجليزي هندي في صحيفة "كلكتا ريفيو" بفناء الهندوسية (١٠)، قائلا: إننا نعتقد أن التأثير المشترك للسكك الحديدية و التربية سينتج في احداث النتائج التي كان يصبو إليها المرء منذ وقت طويل". و في عام ١٨٧٢م تكر اداري و عالم بريطاني السير الفريد لايل (Sir Alfred Lyall) في صحيفة "ريفيو" النصف شهرية" : "إن الآلهة القدامى للهندوسية سيموتون في عناصر الأضواء و النسائم الفكرية مثلما يحدث لشبكة مليئة بالأسماك عندما تخرج من الماء". و في نفس العام قال روبرت نايت أحد أشهر الصحفيين

البريطانيين و أكثرهم تحررا في الهند. (١١) "لدينا قناعة عميقة بأن الهند لن تنال "الحكم الذاتي" طالما أنها لا تنبذ الأنظمة الزائفة للدين، الأمر الذي مازال بسبب انحطاطها الفكري، و لاتتحول إلى المسيحية" و قبيل الحرب العالميـة الأولى بسنتين ذكـر السير اندريـو فريــزر (Sir Andrew Fraser) حاكم سابق لولاية بنغال في معرض تعليقه على أعمال الإرساليات التبشيرية المسيحية في كتابه تحت عنوان "بين الأمراء و الفلاحين الهنود" (Among Indian Rajahs and Ryots) (١٢) "إن نفوذ المسيحية يتنامى بطريقة ممتازة و هنالك فرصة الآن لم يسبق مثلها في أي وقت مضى.

أما ردّ الفعل الهندوسي على هذا التحدي الذي شهده الربع الأخير للقرن التاسع عشر فظهر بأشكال متنوعة. فرجعت حركة آريه سماج و أسسها سوامي ديانند عام ١٨٧٥م إلى النقاء البدائي للعصر الفيدي و كانت لها مواقف جازمة و محاربة تقريبا تجاه كل من المسيحية و الاسلام. و كان "رانادي"، القاضي و المصلح الاجتماعي المعروف بولاية مهاراشترا يؤمن بأن عبقرية الثقافة الهندوسية تكمن في استمراريتها و تسامحها و قدرتها للاستيعاب و دعا الهندوسية لتزكية نفسها، و في الوقت ذاته لمحاكاة ما في المسيحية من قدرة للتنظيم و السخط على التصرفات الخاطئة و الجهد النشط في مجال الأعمال الخيرية. و أنذر "فيفيكا نندا" (Vivekananda) الطبقة المثقفة من الهندوس بأن حديثهم عن الاصلاح الاجتماعي ليس له مغزى اذا كان مقصورا على دائرة اجتماعية صغيرة للطبقة المتوسطة الساكنة في المدن.

و قد كان قدر لغاندي أن يعطي الأولوية لمهمة تنقية الهندوسية و اعادة تنشيطها كما نادى به "فيفيكا نندا" الذي توفي و هو في نضارة عمره عام ١٩٠٠م. أما مؤتمر رانادي للإصلاح الإجتماعي فظل جهود شخص واحد و لم يمتد نفوذه وراء طبقة مثقفة صغيرة في المدن، و لكن "فيفيكا نندا" حقق نجاحا أكبر. غير أن جاذبية حركة "آرية سماج" كانت

محدودة بسبب مواقفها المتطرفة. و كانت هناك عناصر أخرى للهندوسية المثقفة تمثلت في شخصيات مثل لاجبت راي و بي - سي - بال و تشاندا فاركار و أني باسنت و لكن أحدا منهم لم يملك من الجاذبية العامة و العزم ما جعل غاندي يقف صامدا في وجه الأرثوذكسية الهندوسية. و عندما عاد غاندي من جنوب افريقيا استقلني بفضل ما تميز به من جاذبية شخصية عن تولي أي سلطة رسمية كزعيم ديني، و هو يعرف أن هندوسية الصفوة ميالة نحو التجريد و الغموض بينما هندوسية عامة الناس تميل إلـــى الطقوس و الظلاميـــة. و لم يرض غاندي عن أي واحد منهما. فتصـــدى للأفكار و الآراء القديمة المبتذلـــة، و أبدى كراهـــة صحيـــة لظاهرة الغموض و لم يشجع الخرافات على اختلاف أشكالها. و عندما سئل عن خارق العادة، أجاب متسائلا: "ماهي الفائدة في قلب الطبيعة" و لم يتصور بالاله بشكل مجســـم و قال "إن الحقيقـــة عنـــدي هـــي الاله و ان الاله و القانون الالهي ليســا بشيئين أو حقيقتين مختلفتين بالمعنى الذي يختلف به ملك دنيوي عن قانونه"(١٢). و هكذا فان هندوســية غاندي انحصرت في بضع معتقدات أساسيـــة و هي الحقيقة الأســـمى للاله و وحدة الحياة كلها و قيمة اهمسا (الحب) كوسائل لمعرفة الاله.

و لم يتردد غاندي في إعادة تفسير المعتقدات التقليدية و رفض الممارسات التي كانت متعارضة مع عقله أو ضميره و أعتقد أن الهندوســية تملك قدرة لتجديد نفسها.

و يمكن القول بأن غاندي كان واحدا من كبار المبتكرين في تاريخ الهندوسية . فقام بإعادة تشكيل و تعريف الأفكار القديمة، و كما ذكرناه آنفاً أنه تأمل في قصة "مهابهارتا" باعتبارها استعارية و فعل نفس الشيء، بخصوص بهاغوت غيتا أيضــا، فيمثل كرشنا عنده الروح بينما تمثل حبيباته الحواس العديدة للإنسان، و هي خادمات مطيعات للروح التي تتحكم في نفسها و يرقصن أمامها حسبما تشاء"(١٤). أما "سادهنا" - السعي وراء الروحانية - الذي يبعد المرء عن الشئون

الدنيوية حسبما يعتقد بوجه عام فيعني أن المرء يجب أن يجعل نفسه أداة لخدمة الناس، و الزاوية الروحية ينبغي ألا تكون مجرد فردوس منعزل عن شغب الحياة المادية و إنما يجب أن يكون مركزا تدريبيا للعاملين في المجالات السياسية و الإجتماعية. و "موكشا" تعني التحرر من الأفكار الدنيئة، و لا تعني "اهمسا" مجرد ترجيح شيء على الآخر من المأكولات و إنما هو قوة محركة لستياجراها ـ طريقة عدم العنف المعتمدة لدى غاندي لتنفيذ التغييرات الإجتماعية. أما الامساك عن الأكل فليس مجرد وصفة للعلاج الطبيعي أو كبح الشهوات الجسدية و إنما هو سلاح في ترسانة "ستياجراها". كما أن "براهماتشاريا" ليس الابتعاد من الاتصال الجنسي و إنما هو طريق للحياة يقتضي التحكم الذاتي في التفكير و التعبير و العمل.

أضاف غاندي إتجاها جديدا حتى إلى مفهوم العبادة. فكتب: "أن العلاقة بين الاله و بيني لاتكون عند العبادة فحسب و إنما هي في كل وقت و هي علاقة العبد و صاحبه (١٥) و العبادة تعني تزكية الذات. و أهميتها للقلب و الذهن هي نفس أهمية الاستحمام بالنسبة للجسد(١٦). و بما أن الألوهية تستوعب كل شيء فإن غاندي عند العبادة لم يكن يستجدي أو يطلب شيئا من الاله و إنما يستجدي نفسه ـ ذاته الأعلى ـ الذات الحقيقي الذي لم أحقق بعد الإندماج التام فيه"(١٢).

و لابد للمرء أن يثني على الاستراتيجية التعديلية التي تبناها غاندي في مواجهة الأرثوذكسية الهندوسية، و أنكر الولاء الغير مشروط للسلطة الروحية و إنما ادعى بحقه في إعادة تفسير النصوص الدينية في ضوء العقلانية و الاخلاقية و الفطرة السليمة. و مما يسّر مهمته أنه اختار كتابا واحدا و هو "غيتا" و جعله رمزا مشتركا بينه و بين غيره من الهندوس الذين كانوا ينتمون إلى جيله، و عندما تعرضت تفاسيره للنقد أجاب قائلاً بأن النص الذي يعتمد عليه نقاده ليس إلا نصاً محرفا أو مؤكدا أنه طبق الهندوسية على حياته. غير أنه لم يدع أبدا بكونه معصوما من الخطأ. و كتب : "أن الأراء التي تكونت

في ذهني و النتائج التي استخلصتها ليست نهائية و قد أغيّرها غداً.

و تمكن غاندي من التفسير الحر للديانة الهندوسية إذ إنه كان مطلعا على بواطن الأمــور و يعتبــر بين الناس هندوسيــا متعبــدا و هندوسيا مثليما أو "مهاتما" و مكانته الفريدة كزعيم سياسي ساعدته في جهوده كمصلح إجتماعي، و إصراره على استقلال العقل و الوعي البشري في تفسير الأفكار و الممارســات الدينيــة ليس لنفســه فقط و إنما لغيره من الناس يجعله أكثر المصلحين الدينيين جراءة في التاريخ.

و لاحظ "راماتا مهارشي" أحد القديسين الكبار للهند في القرن العشرين أن غاندي "كان رجلا طيبا ضحى بتطوره الروحي عن طريق تحمل اعباء ثقيله للغاية" (١٨).

و الخدمة العظيمة التي أسداها غاندي للديانة الهندوسية تتمثل في محاولته لتحريرها من أغلال الفردانية، و انه ذهب إلى حد القول بأن الطريقة الوحيدة للتقرب من الله عبارة من "مشاهدته في مخلوقه و الإندماج فيه". و قال أنه لا يعرف أي دين لايكون على صلة بالنشاط الإنساني. فالقانون الروحاني لا يطبق في الفراغ و إنما يطبق في النشاطات العادية للحياة. و الدين الذي لا يأخذ بالحساب الشئون العملية و لا يعمل على حلها ليس من الدين في شيء."(١٩) و قال غاندي ذات مرة " إن الاله لا يظهر لافقر الفقراء إلاّ في شكل العمل". و ذات مرة قال لسكرتيره " إن الانسان لا يمثله علوه الفكري الذي يصل إليه في لحظات نادرة و إنما تمثله المثل التي يمارسها في حياته اليومية"(٢٠). و كتب سي - اف - اندريوز (C.F. Andrews) الذي درس حياة غاندي و فكره بدقة في رسالة بعث بها إلى رومين رولاند (Romain Rolland) " إن العطف للآخرين يشغل مكانا أسمى في الحياة الداخلية لغانــدي" (٢١) و في عبارة معروفة أخرى وصف اندريوز (Andrews) غاندي " إنه قديس عملي أكثر من متأمل". و لاحظ "هوريس اليكزندر" (Horace Alexander) صديق آخر لغاندي كيف انصرف غاندي

من الطريقة المبتذلة للقديسين الهنود. و كتب " أن غاندي كان قديسا عمليا، و إنه لم يكن حالما يرى الأشياء التي لا يمكن وصفها في حالة اللاوعي و لم يكن ضميره يتحدث معه إلا ليخبره بما ينبغي أن يعمل غدا أو يعمل أكثر فعالية لإيجاد الوحدة المعنوية و الاخاء بين الهندوس و المسلمين أو بطريقة لمحو المنبوذية بسرعة" (٢٢)

كان راج تشاندرا - المعلم الديني لغاندي - يقول إن الاختبار الحقيقي للتقدم الروحاني يكمن في مدى إمكانية نجاح المرء في ترجمة معتقداته إلى الحياة العملية، و بعد تأمله المستمر في بهاغوت غيتا استنتج غاندي أيضا" إن الذي لايمكن تطبيقه في الأعمال اليومية لايستحق أن يدعي دينا". إن التأمل و العبادة ليست أشياء خاصة تحفظ في الصناديق المتينة مثل المجوهرات، بل يجب أن تنعكس في جميع أعمالنا" (٢٣).

أثناء ممارسة القانون في دربن و جوهانسبرج حيث أصبح يكسب ٥٠٠٠ جنيه سنويا لم يكن غاندي يرى من واجبه المهني أن يدافع من موكل له اذا كان على خطأ، و لم يكن يتردد في توبيخه إذا اطلع أثناء المحاكمة أن موكله لم يخبره على حقائق معينة. و عندما لم يدفع له موكل اتعاب المحاماة لم يلجأ غاندي إلى إجراءات قانونية قائلا إن خطئه الاجتهادي مسئول عن هذه الخسارة.

و تأمله في "غيتا" و تأثره المتزايد بمبدأ "اللاملكية" جعله يقلل من حاجاته و يخفض من عنايته على ما يعتبر رمزا للوقار لدى الطبقة المتوسطة. و اشتدت نزعته هذه بمداهة العيش عام ١٩٠٤م عندما كان غاندي يسافر بالقطار من جوهانسبرج إلى دربن فأعطاه أحد أصدقائه كتابا و هو "إلى هذه النهاية (Unto this last) لصاحبه رسكن، فجلس غاندي طول الليل و قرأ ذلك الكتاب من أوله إلى آخره، و لما وصل القطار دربن في الصباح التالي كان غاندي قد عقد النية على تبني طريقة رسكن لحياة التقشف.

و شهد العقد التالي تحولا كبيرا في حياة غاندي جاء يتمثل في

انقطاع العلاقة عن المال و العقار و الجنس و اختيار مظهر وصفه تشارشل فيمابعد بناسك عاري، و هذا التحول زاد في قدرته لتركيز العناية على القضايا العامة التي تهم الجماهير و لكن معركة طويلة بين فريقين غير متساويين مع الجنرال (Smuts) مما أسهم في شعبيته الفريدة عندما طلع كشخصية بارزة على أفق السياسة الهندية.

و في مقال جيد تحت عنوان "الروح كما هي و طريقة التعامل معها" نشر في صحيفة "هيبرت" (يناير ١٩١٨م) وصف البروفيسور جلبرت موري (Gilbert Murray) حياة غاندي في جنوب افريقيا و أنذر قائلا "إن الشخصيات التي تشغل مناصب السلطة يجب أن تكون بمنتهى من الحذر عند التعامل مع شخص لا يبالي بالأفراح المادية و لا بالمتع الحسية أو الثروة أو الراحة أو الترقية أو الثناء، و لكنه يعتزم فقط لأن يفعل ما يعتبره صائبا".

و إن تحقيقه في الأمور الدينية لم يساعده في صيانة شخصيته فقط و إنما في وضع طريقته السياسة التي اعتمدها في مواجهة التمييز العنصري في جنوب افريقيا و الاستعمار في الهند و أقر غاندي بكونه مدينا ليس لأفكـــار تولستـــوي و ثوريو (Thoreau) و إنما لـ غيتا و الموعظة على الجبل أيضا في تطوير "ستياجراها" كمنهج لكفاحه الخالي من العنف و في رأي غاندي يمكن أن يكون أحد ملحـــدا أو لا أدريا و يمارس في نفس الوقت "ساتيا جراها"، و لكن من الأيسر بالنسبة لرجال الدين أن يقبلوا بالمقترحات الأساسية "لساتيا جراها" و هي أن "ساتيا جراها" نضال ذو شأن و حتى الموت من أجل القضايا التي تفوق المصالح الشخصية للمرء و إن الجسد يبيد و لكن الروح تصير و أن أي ظالم لا يستطيع أن يخضع الروح الغير فانية للإنســـان و إن كل إنسان مهما يبدو ضعيفا يملك نبالة خافية و شرارة مقدسة يمكن اشعالها.

لماذا أنا هندوسي؟ - كان هذا عنوان مقال كتبه غاندي عام ١٩٢٧م و ذكر سببين رئيسيين لتعلقه بالهندوسية.

"إنها أكثر الأديان تسامحا و حريتها من الدوغماتية تتيح لأنصاره مجالا أوسع للتعبير عن الذات. و لكونها غير مقصورة على جماعة دون أخرى لا تمكّن أتباعها من إحترام الأديان الأخرى فقط بل تجعلهم يقدّرون و يستوعبون الميزات الجيدة للعقائد الأخرى. إن عدم العنف ميزة في الدين الهندوسي الذي لا يؤمن بوحدة كافة الحياة الإنسانية فقط و إنما بوحدة الكائنات بأجمعها"(٢٤).

و لايخلو من أهمية أن غاندي أبرز تلك العناصر للهندوسية التـي تعطـي الأولويـة لرأي الفرد و وعيه فـي جانـب و للتعايش و التسامح في العلاقات مع أتباع الأديان الأخـرى في الجانب الآخـر. و منذ أن قام بدراسة المقارنة للأديان أثناء إقامته في جنوب افريقيا مازال غاندي معجبا بالوحدة الثابتة لكل الأديان. ففي مقال نشره في صحيفته الأسبوعية "الرأي الهندي" (Indian opinion) في أغسطس ١٩٠٥م كتب غاندي "أنه قد مضى الوقت الذي كان يمكن فيه لأتباع دين أن يقفوا و يقولوا أن ديننا هو الدين الحقيقي الوحيد و أن غيره من الأديان زائف" و عبر السنوات الأربع التالية مافتئ غاندي يؤكد على الاحتياج للتعايش و التسامح بين أتباع العقائد المختلفة. " إن كافة الأديان المختلفة أوراق كثيرة لشجرة واحـدة و لو أنها تبـدو مختلفـة و لكنها واحدة عند الجذع". و إن الله و God و راما و ناراين و ايشور و خدا أسماء لذات واحد. و نقل غاندي عن القديس الشهير ناراسمها قوله " إن الأشكال المختلفة التي يتم صياغتها من الذهب تنال أسماء مختلفة و لكنها جميعا بفضلها ليست إلاّ الذهب" (٢٥) " إن رحمـة الله و وحيها ليس احتكارا لأي عرق أو أمة، بل أنها نزلت على جميع من قاموا بخدمة الله" (٢٦).

و عندما سئل عما سيفعل اذا كانت هناك نصح متضاربة من مختلف الأديان أجاب غاندي : "إن الحقيقة أعلى من كل شيء و إني أرفض ما يتعارض معها، و كذلك يجب رفض أي شيء يتعارض مع اللاعنف و رفض ما يتعارض مع العقل من الأمور التي يمكن تقييمها

المنطقي"(٢٧)

و الأفكار المتحررة بصورة استثنائية لغاندي عن الدين أربك معاصريه و أثار غضبهم في بعض الأحيان. و رأى أول كاتب لسيرة حياته في جنوب أفريقيا "أن آراءه مماثلة للمسيحية لحد أنها ليست هندوسية بكل معنى الكلمة و قد تشربت من الهندوسية لحد أنه لا يمكن إطلاق المسيحية عليها في حين أن تعاطفه يتصف بالاتساع و الشمولية لحد أن المرء يتصور بأنه قد وصل نقطة لا مكان فيها لنظـــام الفـــرق و الطوائف. و لهذا السبب أطلقت عليه ألقاب عديدة مثل "هندوسي أرثوذكسي" و "هندوســـي مرتد عن دينـــه" و "بوذي" و "ثيوصوفـــي" و مسلم مسيحي . الحقيقة أن غاندي كان هذا و ذاك في آن واحد بل أكثر منه. إنه قام بتوبيخ المبشرين المسيحيين لقاصرتهم الدينيـــة". و كانت معارضته لتبذ دين و اعتناق دين آخر مبنية على المبدأ أثناء اقامته في جنوب افريقيا نصح حركة "آريه سماج" بالامتناع من نشاط تبشيري في ذلك البلد و لم يسمح لأحد في زواياه الروحية بمحاولة اقناع شخص لإعتناق دين آخر، و على عكس الانطباع السائد حينذاك لم تتحول تلميذته الانكليزية الآنسة سلادي (Slade) إلى الهندوسية أبدا و أكد غاندي أنها سميت باسم هندي لا هندوسي و هو "ميرا بين" (الاخت ميرا) بناء على طلبها و لاجل سهولتها. كما أن "رتشارد جريج" (Richard Gregg) الذي كتب مقالات كثيرة حول موضوع اللاعنف و أقام في الزاوية الروحية لغاندي لقب باسم "جوفيند" و لكنه لم يتحول إلى الهندوسية أبداً

"لدينا في هذه الزاويـــة الروحيـــة ممثلين لديانات عديدة، و لايجري فيها أي نشاط لتحويلهم إلى دين آخر غير دينهم و لا يسمح بذلك. و نعترف أن جميع هذه العقائد صحيحة و مستوحاة من اللاهوت وجميعها عانت من معالجة ناقصة على أيدي من يتصفون بنقائص" (٢٨)

و عندما احتج بعض الهندوس على أن غاندي يختار لهجة لطيفة نسبيا عندما يتحدث أمام المسيحيين و المسلمين و يكون قاسيا في نقده

للهندوس، دافع غاندي عن نفسه ضد هذا الإتهام قائلا أنه لايدعي بالمعرفة عن المسيحية و الاسلام بقدر معرفته عن الهندوسية و يعتقد أن هناك احتمالا أقوى لكونـــه عرضة لســوء الفهـم لدى المسيحيين و المسلمين أكثر منه لدى الهندوس (٢٩).

درس غاندي كلا من المسيحية و الاسلام و كان له أصدقاء كثيرون من المسيحيين و المسلمين فيقول في سيرة حياته الذاتية أن الجوانب المعينة للمسيحية - حياة المسيح و موته و الموعظة على الجبل و اللقاء المتبلور لبعض المسيحيين - كانت موضع اعجاب كبير لدى. فكان يدعو المسيح " أمير ممارسي ستيا جراها". كان غاندي قد قرأ ترجمة للقران الكريم و حياة النبي محمد عليه الصلوة و السلام و تملكته الدهشة عندما اطلع على الجراءة التي أظهره النبي و أصحابه الأوائل في مواجهة الاستهزاء و السخرية و الصعاب و بعد ذلك بعدة سنوات عندما كان في سجن " ييروفادا " نصح غاندي تلميذته الانكليزيـــة - الأخت ميـرا - و التي كانت تقرأ "ابانيشد" بأن تقرأ القران و قال أنها ستنال فيه جواهر عديدة (٣٠).

و في إحدى المناسبات قال غاندي

"لكنني أدرس الدين من ناحية مختلفة. يستمد خان عبد الغفار خان اعتقاده باللاعنف من القرآن، و يستمد أسقف لندن اعتقاده بالعنف من الكتاب المقدس. أما أنا فاستمد اعتقادي باللاعنف من غيتا بينما هناك آخرون يقرأون العنف فيه" (٣١)

أما تأييد غاندي للتسامح و الاحترام المتبادلين بين الأديان المختلفة فيرجع أصلا إلى دراسة المقارنة التي قام بها للأديان. و له جانب عملي أيضا و هو أن زملاءه و أتباعه في الحركات التي قام بها غاندي ضد الظلم العنصري و الاجتماعي و السياسي كانوا ينتمون إلى كافة الأديان الرئيسية، فكان التجار الهنود العمود الفقري لحركته في ناتال و ترانسفال و كان غاندي واعيا بالهوة بين المجموعتين الرئيسيتين في الهند و كان يحرص على سد تلك الهوة. ففي عام

١٩٠٥م كتب في مقال في صحيفته الاسبوعية: "أليس من الواقع أن هناك حاجة كبيرة ملحة للتسامح بين المسلمين و الهندوس؟ و أحيانا يعتقد المرء أنها أكبر من الاحتياج للتسامح بين الشرق و الغرب" (٣٢) و قبل ذلك ببضعة أشهر أكد في إحدى محاضراته حول الهندوسية في جوهانسبورج أنه عندمـا لم يكن هناك نفوذ سياسي فعال لم تكن هناك صعوبـــة في التعايش بين المسلميـن و الهنــــدوس بالسلم و الاخــاء و الاحترام كل واحد منهما لآراء الآخر و الحرية لممارسة الدين بدون عائق" (٣٣). كان هذا تعليق من رجل متبصر على الأوضاع التي شهدها عندما عاد إلى وطنه بعد عشر سنوات.

أما الذين يوجهون اللوم إلى غاندي لخلطه بين الدين و السياسة فهم لا يعرفون ما معنى الدين عنده، و عذرهم بهذا الخصوص ليس بمقبول إذ أن غاندي أوضح ذلك المعنى أكثر من مرة، فمثلا كتب عام ١٩٢٠م و هو يرد على النقد الموجه إليه في صحيفة بريطانية بأنه يدخل الدين في السياسة :

"دعني أوضح ما معنى الدين عندي، إنه ليس الدين الهندوسي الذي أقدره، بدون شك" فوق الديانات الأخرى، و إنما هو الدين الذي يفوق الهندوسية ، يغير طبيعة المرء، يلزم المرء بشدة بالحقيقة بداخله و بكل شيء يزكيه. و هو عنصر دائم في طبيعة البشر يجعل الروح قلقة إلى أن يحقق معرفة الذات (٣٤).

و بعد أربعة أعوام أكد غاندي أنه ليست هناك سياسة بدون الدين و أوضح أنه لا يعني الدين الذي يكره و يقاتل و إنما يعني الدين العالمي للتسامح" (٣٥). و في عام ١٩٤٠م أكد " أن الدين يجب أن يتمثل في كافة أعمالنا" و أضاف " بأن الدين هنا لا يعني الطائفية، إنه يعني الاعتقاد بحكم أخلاقي عالمي منتظــم، و هذا الدين يفـــوق الهندوسيــة و الاسلام و المسيحية و ما إلي ذلك" (٣٦) و إن فكرة غاندي عـــن الدين لا تشاطر ميزات دين منتظم مثل الدوغماتية و الطقـــوس و الخرافـات و التعصب الأعمى. الحقيقة أن دين غاندي بكونه مجرداً من هذه

الاعتبارات الخارجية لا يمثل اطارا أخلاقيا لسلوكية الحياة اليومية. و لسوء الحظ فإن معظم الأشخاص الأذكياء الذين يعترفون بقيمة اطار أخلاقي في المجال العائلي و الإجتماعي يشككون في إمكانية تبنيه على صعيد السياسة و يعتبرون السياسة لعبة تتفوق فيها النخبة الأخلاقية. إن السياسة ليست للقديسين "هذا ما قال له صديقه تلك (Tilak) عام ١٩١٨م.

لم يقبل غاندي برجهة النظر المقبولة للسياسة بصفة عامة إذ أن "ستياجراها" بصفته أسلوبا للنضال وضعه غاندي لمحاربة الاضطهاد السياسي و الاجتماعي كان متأصلا في الأخلاقية، و تحاشى هذا الأسلوب من الكذب و الغموض و الكراهة و العنف و طلب المعاناة على أيدي الظالمين بدلا من إلحاق المعاناة بهم على أساس الافتراض بأنه من الممكن أن يتحول عدو اليوم إلى صديق الغد.

لم يكن ستيا جراها "شيئا" بدون الأخلاقية و كان من الممكن أن يخسر غاندي بتبني هذا الأسلوب. كل المعارك و ينتصر الحرب في نفس الوقت. كانت القيود التي فرضها غاندي بنفسه مصدرا للتحير لدى بعض أنصاره و لكن كان هناك مبرر لديه لتنفيذ تلك القيود. و عندما شن غاندي نضال اللاعنف في جنوب افريقيا شارك فيه بضعة آلوف من الهنود في منطقة محدودة تحت إشرافه الشخصي، و لكن نطاق ذلك النضال امتد لحد أن عدد المشاركين فيه بوجه مباشر أو غير مباشر يبلغ عدة ملايين، و كان غاندي يفكر دائما في التدابير الكفيلة بإثارة هؤلاء الملايين في جانب و وقاية حركته من الفوضى و الشغب في الجانب الآخر، و إنطلاقا من هذا كرسّ كل طاقته لمراقبة شديدة دائبة على الحركة. فلم يقبل بالعمال الصناعيين في حملته و لم يسمح للفلاحين بالامتناع من دفع الأجور لملاك الأراضي، و أبقى حملته للعصيان المدني بعيدة من الولايات التي كانت تعيش تحت ظل استبداد الأمراء، و هذه القوانين الداعية لنكران الذات كلها اربكت نظاره الراديكاليين الذين اتهموه بقمع "الروح الثورية" لجماهير الشعب و لكنهم لم يدركوا أن

الاستراتيجية الأساسية لنضال اللاعنف يجب أن تكون مختلفة عن نضال العنف. بالنسبة لغاندي لم تكن هذه مسألة احتلال مركز أمامي من قبيل قوة فائقة أو التغلب على العدو بمجرد التفوق العددي، و إنما كان الغرض من هدف "ستيا جراها" تشجيع ممارسة للاستبطان الذاتي بما يؤدي إلى إعادة تكييف العلاقات بين الأطراف المتنافسة و ذلك بدون إثارة الكراهة و العنف. و كان اللاعنف القضية المركزية التي بشأنها لم يكن المهاتما راضيا عن أي مساومة. فقال : إنني سأرحب حتى بالفشل الكامل مع الابقاء على قوة اللاعنف بدلا من الانحراف عنه و لو قيد شعرة من أجل تحقيق نجاح مشكوك فيه" و بما أن الشغل الشاغل عنده كان وضع الحركة تحت مراقبته الكاملة فإن غاندي بدأ حملته بمنتهى من الحذر و الاحتراس و قام بتوسيع تلك الحملة نطاقا و شدة بصورة تدريجية لا بصورة طائشة. و أوقف حملته عندما شعر بتسرب العنف و الفوضى إلى الحركة. و شهدت فترة ما بعد الاستقلال انعدام مثل هذا الحذر و الاحتراس بما قد جعل معظم النضالات الجماهيرية صورة زائفة "لستياجراها" الذي كان غاندي ابو عذرته.

و قبل عودة غاندي إلى الهند من جنوب افريقيا بعشر سنوات تحدث "غوبال كرشنا جوكهلي" و الذي أشاد به غاندي كمعلمه السياسي من ضرورة اعطاء طابع روحي للسياسة. و كان جوكهلي المعروف بنزعته العلمانية الأكيدة على قناعة بأن الهند تحتاج للعناصر التي يمكنها أن تكرس مواهبها و أوقاتها لخدمة البلاد. و تساءل: ما هو المانع في استغلال تقليد "التضحية بالنفس" من أجل الانتعـــاش السياســـي و الاجتماعي للهند. و فكرة نكران الذات من أجل القضايا العلمانية التي أوحت جوكهلي لإنشاء جمعية "خدام الهند" نالت تطبيقا أوسع ليس في الزاوية الروحية لغاندي و إنما فــــي الحمـــلات السياسيـــة و الإجتماعية التي شنها في الهند. و كانت لهذه الحركات مدلولات أخلاقية و دينية جذابة بصورة محتمة أثرت في المثقفين الهنود المشبعين بالأفكار الغربية و الذين افترضـــوا بتناقض بين العلـــوم

و الدين و اعتبروا كافة الأديان غير منطقية و ظلامية ، و لم يدركوا تماما المدلول الإنساني العميق و عمومية أفكار غاندي، و أخفقوا في إدراك الملابسات الفلسفية لتقدم العلوم التي اجتازت الأغلال الميكانيكية و المادية للقرن التاسع عشر. و قد كتب البرت أين استاين (Albert Einstein) العالم الشهير وأحد المعاصرين لغاندي و المعجبين به عام ١٩٢٤م " إن العلماء المعروفين بعمق تفكيرهم لم يكونوا بدون شعور ديني لو أنه كان مختلفا من تدين الرجل العادي" و لكن العالم يستحوذه شعور بالسببية العامة. و أحاسيسه الدينية تظهر في شكل اندهاش مصحوب بطرب شديد عند مشاهدة ما يتميز به قانون الطبيعة من إنسجام دال على مستوى أرفع من الذكاء. إذا قورن بينه و بين التفكير و العمل المنظم للإنسان فالأخير يبدو إنعكاسا لا أهمية له على الإطلاق.

و أضاف أين استاين يقول إن أحاسيس العالم هذه كانت المبدأ التوجيهي لحياته و فيما يتعلق بأبعاد نفسه من أغلال الرغبة الأنانية، و مثلها كمثل ما سيطر على أذهان عباقرة الدين في كل العصور" (٣٧) و عد أين استاين غاندي من بين هؤلاء العباقرة، و رأى أن الميزات الأخلاقية للشخصيات الرائدة هي أكثر أهمية، على الأغلب، بالنسبة لجيل و أيضا لمسير التاريخ من مجرد الإنجازات الفكرية"، و أشاد أين استاين بغاندي عام ١٩٣٩م بما يعد أفضل إشادة حتى بعد مرور فترة زمنية طويلة و هي كما يلي:

"زعيم لشعبه غير مدعم بأي سلطة ظاهرية، سياسي نجاحه لا يعتمد على براعة أو مهارة تخص الأجهزة الفنية و إنما يعتمد على مجرد قوة الاقتناع التي تملكها شخصيته، محارب منتصر احتقر دائما استخدام القوة، كرّس كل طاقاته للنهوض بشعبه و تحسين حاله، رجل واجه وحشية أوروبا بشرف و كرامة الرجل العادي و هكذا ظهر بمرتبة تسمى في كل وقت". و لا تكاد الأجيال القادمة أن تصدق أن إنسانا مثل هذا بجسده المادي كان موجوداً على هذه الأرض".

و العاجز العقلي بين الطبقة المثقفة الهندية المتغربة في جانب

و غاندي في الجانب الآخر و الذي كان قائما في حياته مازال مستمرا حتى الآن بصورة مختلفة و هي عبارة عن هوز غريب للإرادة حتى لدراسة غاندي و فهمه، و حتى أن هذا العاجز قد أسهـم فـي تنقيص و تشويه دوره المحوري في كفاح الاستقلال. و إنه من عادة شائعة لدى الدوائر المعينة إنها تحمل غاندي مسئولية تقسيم البلاد و تتهمه بإدخال الطائفية إلى السياسة مما أدى إلى تقسيم الهند.

و أصبح تأييد غاندي لحركة الخلافة موضع نقد شديد لم يكن مبنيا على معلومات كافية و الحقيقة أن تأييده لتلك الحركة في الفترة من عام ١٩١٩م إلى ١٩٢٢م لم يكن نتيجة لدافع مؤقت أو مبنيا على تقديرات تكتيكية بل كانت لـه أسباب خاصـة لم يفهمها أنصاره و لا نقاده في كثير من الأحيان. ذلك بسبب التدخل في أزمة لم تكن من صنعه و جعلت ملايين المسلمين الهنـود على حافـة اليأس و خيبة الأمل، و أسفر تأييده للحركة عن تحالف بينها و بين حركته لعدم التعاون. و جاء هذا التحالف كمظهر للوحدة بين الهندوس و المسلمين لم يسبق له نظير و لم يُشهد فيما بعد في شبه القارة هذه. و في الوقت الذي شجع فيه هذا التحالف العناصر الوطنية في الهند انه ارتبك القوة الحاكمة بنفس الدرجة. فلأول مرة إنضم المسلمون الهنود إلى التيار الرئيسي للوطنية الهندية على نطاق كبير. و لكن هذه التجربة كانت قصيرة الأجل للغاية و انتهت بصـورة مثيرة للأسف و سبب ذلك يرجع إلى "كمال اتاترك". و بالنسبة للمؤرخ الذي يريد حل الخيوط المعقدة لهذه الفترة فان السؤال المهم ليس - لأي سبب وافق غاندي على تأييد حجة المسلمين الهنود نيابة عن الخلافـة العثمانيـة؟ و لكنه : كيف استحوذت مسألة مصير تركيا و سلطانها على ذهن جيل كامل للمسلمين الهنود؟ و لم يكن الجيل يشتمل على الرجـال العاديين و انما اشتمل على خريجي الجامعات البريطانية أمثال الدكتور أنصاري و محمد علي و سيد محمود و خبراء القانون مثل محمد علي جناح و مظهر الحق و موالين للحكم البريطاني مثل امير علي و اغاخان

الذين كانوا قلقين من المحنة التي وقعت فيها تركيا. و لا أدخل هنا تفاصيل هذا الموضوع حيث قد عالجته بصورة تفصيلية في كتابي: "غاندي و الوحدة الاسلامية و الامبريالية و الوطنية في الهند".

و إن إستخدام كلمات مثل "سواراج" و "سرفودايا" و "اهمسا" وقع موقع استغلال لدى العصبة الإسلامية (Muslim League) أثناء حملتها من أجل باكستان بغية أبعاد المسلمين من الكفاح القومي. و كان غاندي يستعمل هذه الكلمات المشتقة من اللغة السنسكرتية لكونها مفهومة بسهولة لدى جماهير الناس. أما الكلمات الانكليزية المترادفة لها أو مصطلحات قانونية و دستورية محضة ذات فحوى علماني أكثر فكانت مفهومة لدى قلة قليلة من الناس في المدن و التي اشتملت على المثقفين باللغة الانكليزية. و استغل دعاة باكستان بوجه خاص كلمة "رام راجيا" (حكومة رام) التي استعملها غاندي في بعض الأحيان لوصف الهدف الذي كان يصبو إليه كفاح التحرير الوطني. و الكلمة المترادفة لها بالانكليزية هي "اليوطوبيا" (utopia) و كان الرجل العادي الذي كان غاندي يخاطبه في كتاباته و خطبه يفهم أنه لا يشير بهذه الكلمة إلى نظام ملكي للحكم كما كان في الهند القديمة و إنما يشير إلى دولة مثالية خالية من عدم المساواة و الظلم و الاستغلال.

لم تكن إجتماعاته الدعائية تعقد في معبد و إنما كانت تعقد في ساحة مكشوفة و يتم فيها تلاوة النصوص الدينية للهندوس و المسلمين و السيخ و المسيحيين و الزرادشتيين و البارسيين و البوذيين و هكذا أصبحت رمزا للإنسجام الديني و بعد الانتهاء من تلاوة النصوص الدينية كان غاندي يتحدث حول المشاكل التي تعانيها البلاد. و في الأشهر الأخيرة لحياته و التي شهدت توترا طائفيا شديدا أصبحت إجتماعاته الدعائية رمزا للتسامح و أصبحت خطبه التي كان يلقيها بعد الدعاء بمثابة مؤتمرات صحفية يومية.

و هكذا فان الرموز التي كان يستعملها غاندي لم تعد رموزا هندوسية محضة. فتغيرت العبارات الاصطلاحية و تغيرت فحواها.

الأمر الذي فات فهمه نقاد غاندي في كثير مـــن الأحيـــان. و من بينهـم م. ن. روي الذي سخر من نظرته الدينية تجاه السياسة في المراحل التي كان فيها شيوعيا و انسانيا راديكاليا و لكن اعترف فيمابعد بأنه لم يتمكن من الكشف عن النظرة العلمانية لغاندي الكامنة وراء المصطلحات الدينيـة، و بأن رسالات غاندي هـــي بطبيعتها أخلاقيـــة و إنسانيـــة و عالمية" (٢٨).

أما فيما يتعلق بمسئولية غاندي المزعومة عن تقسيم الهند فاكتفي بالقول بأن أحداً لم يبـــذل جهداً أكبـــر منه لمنع تقسيم البـلاد و التخفيف من وطأة نتائجه، ففي مرحلة خطيرة عام ١٩٤٦م كان التوتر و العنف الطائفي يتصاعد فيها ذكر غاندي استراتيجيته للبروفسور ن. ك. بوس - الذي اشتغل لديه كسكرتير فقال : "إن السياسة مسئولة عن تقسيمنا إلى الهندوس و المسلمين و إنني أريد تخليص الشعب من هذه الورطة و تمكينه من العمل على أرض الواقع حيث يكون الشعب شعباً. و لذا فان ندائي ليس موجها إلى الهنـــدوس أو المسلمين و إنما هو موجه إلى الإنســان العادي الذي من واجبه أن يحافظ على نظافة قريته و ينشئ المدارس لأطفاله و يتخذ خطوات أخرى عديدة لتطوير العيش .

لم يشارك غاندي في المفاوضات النهائية حول تحويل السلطة إلاّ بصورة لا يعبأ بها و لكن معارضته لتقسيم البلاد هي سرّ مكشوف. فأعلن قائلاً : "إننا لا نستطيع أن نفكر تفكيراً متماسكا. فبينما تعمل السلطة البريطانية في الهند حتى الآن ، إن وظيفتها ليست تغيير خارطة الهند. و كل ما يتوجب عليها هو أن تنسحب و تخرج من الهند بصورة منظمة أو ربما بطريقـــة فوضوية في الموعـــد المحدد أو قبلـــه". و نفس العنف الذي كان في رأي نهرو و باتيل وغيرهما من زعماء حزب المؤتمر و الحكومة البريطانية قد استحدث ظروفاً قاهرة لتقسيم البلاد كان لدى غاندي حجة قوية ضد التقسيم و هي أن القبول بالتقسيم مخافة حرب مدنية كان معناه الاعتراف بأنه يمكن الحصول

على كل شيء بإثارة العنف الجنوني بدرجة محدودة، و اعتقد غاندي أن التوتر الطائفي مهما بلغ من الشدة عام ١٩٤٧م كان مرحلة عابرة و لايجوز لبريطانيا أن يفرض التقسيم على "الهند التي أصيبت بنوبة مؤقتة من الجنون". و إصراره على السلام قبل إنشاء باكستان لم يكن مقبولا لدى محمد علي جناح و العصبة الاسلامية بحجة أن السلام في رأيهما مستحيل إلى أن يتم إنشاء باكستان.

و لا يعرف إلاّ قليل من الناس بمساهمة غاندي العظيمة في مفهوم العلمانية في الهند، و رغم كونه متديناً بكل معنى الكلمة صرّح بأنه يعارض أي إقتراح بأن يكون هناك دين للدولة حتى لو كان الشعب الهندي بالجملة يعتنق ذلك الدين، و إنه كان يعتبر الدين مسألة شخصية. و قال لبعثة تبشيرية: "إن الدولة سترعى شئونك العلمانية و الصحية و ما إليها بدون أن تكون لها صلة بدينك أو بديننا" (٣٩).

و القرار الصادر عن مؤتمر كراتشي عام ١٩٣١م حول الحقوق الأساسية أكد مبدأ الحرية الدينية و أعلن "إن الدولة ستتخذ موقف الحياد بخصوص كافة الأديان". و هذا المبدأ نال مكانا في دستور الهند المستقلة حتى بعد أن فازت العصبة الإسلامية في حملتها من أجل تقسيم البلاد على أساس الدين. و لاحظ لويس فيشر (Louis Fischer) الكاتب الأمريكي لسيرة حياة غاندي التناقض الغريب المتمثل في أن محمد علي جناح الذي نشأ كشخص علماني أيام شبابه و قلما كان يهتم بالدين أقام دولة على أساس الدين و إن غاندي رغم كونه متديناً بكل معنى الكلمة عمل على إنشاء دولة علمانية. (٤٠)

تلخيص و تعريب : د/زبير أحمد الفاروقي

الهوامش :

١ـ مارغريت تشترجي " أفكار غاندي الدينية، لندن ١٩٨٣م، ص-٩٠

٢ ـ هـ ـ مونتغومري هايد : اللورد ريدنغ ـ لندن ١٩٦٧م، ص-٣٥٢

٣ ـ استيفلين هاي Jain Goals and Disciplines in Gandhi's Pursuit of Swaraj

٤ ـ راغفا فان أير، الكتابات الأخلاقية و السياسية للمهاتما غاندي ج : ١، لندن ١٩٨٦م ، ص : ٤٦ ـ ١٤٥

٥ ـ نفس المرجع ، ص : ١٥٢

٦ ـ اغيها نندا بهارتي ـ "تفسير غاندي للغيتا"، سيتيهار لين راي : "غاندي و الهند و العالم"، ملبورن ، ١٩٧٠م، ص- ٦٣ ـ ٦١

٧ ـ صحيفة هاري جان ، عدد ٢٨ سبتمبر ١٩٣٤م "

٨ ـ غاندي إلى سون جي ، ١٤ مايو ١٩٢٧م

٩ ـ س ـ ر ـ مهروترا ـ ظهور حزب المؤتمر الوطني الهندي، دلهي ١٩٧١م ، ص ٣٥

١٠ ـ نفس المرجع ١٢٦

١١ ـ انديان استيتسمان ، ١٢ ديسمبر ١٨٧٢م

١٢ ـ اندريو فرازير ـ بين الأمراء و الفلاحين الهنود، لندن ١٩١٢م ص ـ ٢٨٠

١٣ ـ صحيفة هاري جان ، عدد ٣ اكتوبر ١٩٣٦م

١٤ ـ مجموعة كتابات المهاتما غاندي (CWMG) ، ج ٢٤ ، ص ـ ٣٤

١٥ ـ غاندي إلى في ـ م ـ تار كوندي ـ ٣٠ اكتوبر ١٩٢٦م

١٦ ـ غاندي إلي دهان جوبال موكرجي، ٢٩ يوليو ١٩٢٦م

١٧ ـ صحيفة هاري جان ، عدد ١٩ أغسطس ١٩٣٩م

١٨ ـ راغفا فان اير ـ الأفكار الأخلاقية و السياسية لغاندي ، نيويورك ١٩٧٨م، ص : ٢٨٠

١٩ ـ يتغ انديا (الهند الشابة) عدد ٧ مايو ١٩٢٥م

٢٠ ـ ن ـ ك ـ بوس أيامي مع غاندي ، كلكتا ١٩٧٤م ، ص ـ ٢٢

٢١ ـ مارغريت تشترجي : أفكار غاندي الدينية ، ص ـ ٨٨

٢٢ ـ هوريس اليكزندر CONSIDER INDIA ، لندن ١٩٦١م، ص-٧٥

٢٣ ـ صحيفة هاري جان ، عدد ٢٠ ابريل ١٩٣٥م

٢٤ ـ يتغ انديا (الهند الشابة) عدد ٢١ اكتوبر ١٩٢٧م

٢٥ ـ نفس المرجع السابق عدد ١٤ اغسطس ١٩٢٤ م

٢٦ـ CWMG ، ج : ٦٤ ص ، ٢٩٧
٢٧ ـ نفس المرجع السابق ، ص : ٢٩٨
٢٨ ـ ينغ انديا (الهند الشابة) عدد ٢٠ فبراير ١٩٨٠م
٢٩ ـ CWMG ج ٢٤ ، ص: ٤٣٧
٣٠ ـ م ـ سلاني ، The Spirit's Pilgrimage ، ص : ١٧٦
٣١ ـ CWMG ج ٦٤ ، ص ٢٩٩
٣٢ ـ الرأي الهندي ٢٦ اغسطس ١٩٠٥م
٣٣ ـ CWNG ، ج ٤ ص : ٣٧٧
٣٤ ـ ينغ انديا (الهند الشابة) ١٢ مايو ١٩٢٠م
٣٥ ـ نفس المرجع السابق ، ٢٧ نوفمبر ١٩٢٤م
٣٦ ـ صحيفة هاري جان ، عدد ١٠ فبراير ١٩٤٠م
٣٧ ـ البرت اين استاين : الأفكار و الآراء ، نيو دلهي ١٩٨٨م ـ ص ٤٠
٣٨ ـ ديتس دالتون ، "غاندي و روي التفاعل بين الأيديولوجيات في الهند"
ص : ١٦٦
٣٩ ـ صحيفة هاري جان عدد ٢٢ سبتمبر ١٩٤٦م
٤٠ ـ لويس فيشر ـ حياة المهاتما غاندي ، لندن ١٩٥١م ، ص ـ ٤٢٠

المهاتما غاندي:
روح الشعب الهندي وضمير الانسان

بقلم : فام فان دونغ(*)

الهند العظيمة مهد للحضارة الإنسانية و أرض للملحمتين الخالدتين و هما "رامايانا" و "مهابهارتا" و للمبادئ الفلسفية الفنية والإكتشافات العلمية الثمينة. و عبر تاريخها الطويل أنجبت الهند شخصيات عظيمة رجالا و نساءا في شتى المجالات وفي القرن العشرين طلعت على أفقها شخصية عظيمة تدعى المهاتما غاندي .

كان المهاتما غاندي قائدا عظيما للشعب الهندي ستبقى حياته وآثاره منارة رشد للأبد حيث كان قد كرّس حياته للمثل التي ظل يتابعها بإطراد ، فقال : "إنني سأجتهد لجعل الهند بلدا تشعر فيه الجماهير الفقيرة بأنه بلدها حيث يوجد لها صوت مسموع و مجتمع بدون صفوة و مفلس . بلد تعيش فيه كافة الشرائح بالوحدة و الحب و حيث تحظى المرأة بحقوق متكافئة مع الرجل .

إن المهاتما غاندي رمز للوطنية الهندية و روح الإستقلال . فشهد قوة الإتحاد القومي في الكفاح من أجل الإستقلال ، و بالتالي أيد فكرة اثارة حركة جماهيرية تترسخ جذورها بالدرجة الرئيسية في الأرياف و تضم في باديء ذي بدء أفقر العناصر للشعب ، و بفضل سذاجته

---

* مستشار اللجنة المركزية للحزب الشيوعي ، رئيس الوزراء السابق للفيتنام.

وتواضعه الطبيعي حظي بتأييد أغلبية سكان البلاد مما زاده عظمة ونفوذا. ولو أنه تلقى تعليمه في بريطانيا و اشتغل في جنوب أفريقيا لربع قرن (١٨٨٩ – ١٩١٤ م) أنه غيّر نفسه بعد العودة إلى وطنه فترك اللباس الانكليزي و اختار لباسا قوميا بسيطا يصنعه الفلاحون الهنود من القطن. وفي جنوب أفريقيا كافح غاندي مكافحة دائبة من أجل مصالح الهنود في ذلك البلد. و عندما عاد من جنوب أفريقيا عام ١٩١٤م مع الخبرة التي اكتسبها فيها تجول غاندي في طول الهند و عرضها لدراسة الجوانب المختلفة لحياة الشعب الهندي ، ذلك لتعبئتهم و بعث روح الثقة و القوة فيهم و لتوحيد صفهم . و نصحهم غاندي باعتماد نمط ساذج للعيش و معاملة الرحمة المتبادلة فيما بينهم. و نتيجة لذلك لم يعد الثري يتباهى بثروته و أصبح يظهر نفسه كرجل عادي في اللباس على الأقل . وهكذا شاطر غاندي حياة الرجال العاديين و تحدث بلهجتهم و لغتهم و وقف إلى جانبهم في السّراء و الضّراء. و اعتقد غاندي " أن الهند تسكن في قُراها لافي مُدنها. و عندما ننجح في تخليص الأرياف من فقرها سوف أكون قد حصلت على سواراج" (الإستقلال)" و قبل ذلك كان حزب المؤتمر حزبا للصفوة ، ولكن بعد أن بدأ المهاتما غاندي نشاطه أصبح الحزب منظمة شعبية كبيرة ذات المعنويات الرفيعة و مستعدة لتطبيق مثله في الحملات المختصة باستعمال السلع المصنوعة محليا (سواديشي عام ١٩١٨م) و الإضراب العام في ١٩١٩م و عدم التعاون (١٩٢٠م) و الإستقلال الكامل للهند ١٩٢٧ . و مسيرة الملح عام ١٩٣٠م . وعمل غاندي متمسكا بشدة بمقتضيات نصحه و إرشاده وصار هكذا مثالا راشدا و قدوة للشعب . فكان يجلس بجانب المغزلة و ينسج القماش لإستعماله الشخصي . كما أنه بنفسه قاد مسيرة إلى البحر من أجل انتاج الملح.

وعلى العكس من الأيديولوجيين السابقين تميز غاندي بقلق بالغ وعطف كبير تجاه المنبوذين . فأوجد الترابط بين قضية التحرير القومي للهند و حق المساواة للمنبوذين الذين لا ينتمون إلى أي طائفة

و كانوا بالدرجة السفلى من السلم الطبقي و الطائفي في المجتمع الهندي السابق و كانوا يشكلون قــوة هامـة لايمكن الاستغناء عنـها في مسيرة الثورة. فكان يقول : "إني أعتقد أن محو المنبوذية أقوى عامل في جهودنا لتحقيق الإستقلال" و كان يدعوهم عطفا ورحمة "الهاري جان" (أبناء الله).

وكان لتعاليم المهاتما غاندي أثر عميق على الهنود من كافة مجالات الحياة فوقفوا صفا واحدا في حركة قوية هزت الحكم الاستعماري البريطاني في الهند، و نهائيا في عام ١٩٣٦م اضطر الحكم الاستعماري البريطاني لأن يقبل بدور حزب المؤتمر و وجه الدعوة إلى المهاتما غاندي لحضور مؤتمر المائدة المستديرة في لندن لمناقشة موضوع الإستقلال للهند . فدخل المهاتما ممثلا عن الشعب الهندي قصر اللورد ارويين (LORD IRWIN) و هو يرتدي اللباس الهندي البسيط الذي يدعى "دهوتي" ، وفي قلب العاصمة البريطانية الرائعة شجب هذا "الناسك العاري" الإستقلال الوحشي للهند من قبل الاستعمار البريطاني . و في الوقت الذي كرّس فيه غاندي حياته الكاملة للهدف الوحيد و هو إستقلال الهند و حريتها كان يتمنى أن تحظى الشعوب الأخرى في العالم با لإستقلال و الحرية . و أكد على أن حرية الهند يجب أن تكون مرتبطة بحرية البلدان الأخرى في العالم. و قال غاندي - "إذا كنت اتمنى الحرية لبلدي فلا تمنا ها لأنني بحكم انتمائي إلى بلد يسكنه أحد اخماس الجنس البشري قد استغل عناصر عرق خاص علـى الأرض أو حتى فردا واحدا منه ، و لا أستحق تلك الحرية إذا لم أتمنى ولم أطلب الحق المتساوي لكل شعب آخر ضعيفا كان أو قويـا في نفس الحريـة". و كان يصبو إلى أن يرى البشرية بأجمعها في ميثه تتميز بالسـلام و التكافؤ و يحب الناس فيها بعضهم البعض لكي يتسنى إزالة بذور الحرب من العالم".

و إنه كهندوسي مازال يتصدى للتمييز على أساس الدين و قال: "إن علاقتي بجميع الأديان قبل علاقتي مع الهندوسية و جميعها

تستحق إحتراما متساويا و هذه الحقيقة هي التي قام بنقشه الامبراطور أشوكا على حجر في أواخر القرن الثالث قبل الميلاد . و كان يفهم منها أن أحدا لايعبد دينه ما لم يعبد ديانات غيره من الناس.

و ورث جواهر لال نهرو الأفكار العظيمة للمهاتما غاندي و تشرب في نفس الوقت من التقاليد الفلسفية للهند فاستطاع بذلك أن يعطي الشعب الهندي مصدرا جديدا للحيوية و أن يخطط السبيل نحو الرخاء و القوة لبلاده . و إذا كان المهاتما غاندي شعار الكفاح من أجل إستقلال الهند كان جواهر لال نهرو مناما للهند الحديثة. وكان الاثنان رجلين عظيمين اندمجا في المصلحة العامة للهند و نيسبدا للمستوى الأعلى من الكمال بما تفخر به الهند اليوم و غدا

و إن ذكرى مرور ١٢٥سنة على ميلاد المهاتما غاندي تتيح لنا فرصة للتأمل عن شخصية قائد لامثيل له للشعب الهندي و من إبداعين هامين اعطاهما للانسانية و هما الحصول على الاستقلال و الحرية من السيطرة الأجنبية و التمييز العنصري و الإجتماعي و الإقتصادي بكافة أشكاله و كما لاحظ باحث و سياسي هندي - ب . شيفاراو (B. Shiva Rao) " إن غاندي توقع بصدور ميثاق الأمم المتحدة و البيان العالمي حول حقوق الإنسان في هذا السياق .

و منذ مدة طويلة قد أصبحت أسماء المهاتما غاندي و جواهر لال نهرو و انديرا غاندي معروفة لدى كل فيتنامي باعتبارهم رموزا خالدة للصداقة المستديمة بين الشعبين الهندي و الفيتنامي و أننا وأجيالنا القادمة ستكون حديثه بالشكر للقيادات البارزة لكلا البلدين المتمثلة في المهاتما غاندي و جواهر لال نهرو و هوشي منه الذين أسهموا بصفة لايستهان بها في إرساء الأسس الكفيلة بإزدهار الصداقة بين فيتنام و الهند . و ازدادت هذه الصداقة توثقا بفضل الزيارة التي قام بها الزعيم الراحل جواهر لال نهرو لفيتنام عام ١٩٥٤م على أثر الإنتصار التاريخي لـ ديين بيين فو (Dien Bien Phu) و زيارة الرئيس هوشي منه لأرض الهند العظيمة في فبراير ١٩٥٨م ومازالت الأهداف

المشتركة و سوف لا تزال تربط بين الهند و فيتنام ، ألا و هي الإستقلال و الحرية و الرفاهية و السعادة لشعبي البلدين مما يكون في مصلحة الصداقة و التعاون بينهما والسلام و التنمية في كافة أنحاء العالم.

الحقيقة أن الإنتصار العظيم الذي حققه الشعب الهندي في كفاح الإستقلال تحت قيادة المهاتما غاندي هو انتصار الانسان الذي قد شجع و أثار البلدان الأخرى و زادها قوة و ثقة في مسيرتها نحو الإستقلال.

و لو أن الباحثين والقراء في الهند وغيرها من الدول كتبوا مئات الكتب و المقالات حول المهاتما غاندي إنهم لم يتمكنوا بعد من تقييم خدماته و جهوده تماما . و حقا قالت رئيسة الوزراء الراحلة انديرا غاندي : "سوف لا نتمكن لعقود زمنية عديدة من تقدير مدى ما اداه من خدمات للهند و الجنس البشري بأجمعه". الحقيقة أن حياته و جهوده تحمل رسالة خالدة للانسانية.

تعريب : د/ سهيل أحمد الفاروقي

ماذا أراد غاندي بساتياجراه (اللاعنف)

بقلم : أرون غاندي

كان موهان داس كرم تشاند غاندي يعتقد أن ساتياجراه (اللاعنف) يبدأ من النفس، فقد كتب: "إذا لم يطلق المرء أن يمارسه في البيت فلن يكون قادرا على ممارسته بأية حال". لذا فإن اللاعنف منهج حياة لدى غاندي جي، و كان يرى أن التفوق في الحياة بدون السمو في الأخلاق لا طائل تحته. و كان على قناعة بأنه يجب أن يبحث الناس عن اتزان عادل بين المادية و الأخلاقية لأجل إيجاد مجتمع عادل.

وفي عام ١٩٤٦م، حينما كنت ابن إثني عشر عاماً - عشت مع جدي لأكثر من سنة . و انني لم أكن أبلغ من العمر بحيث يمكن لي أن أدرك عمق فلسفته، ولكن جدي كانت له طريقته الخاصة لإستخدام الحوادث اليومية لإيضاح ما كان يريد أن يعلمنا إياه. وقد كنت محظوظا من جهتين، و ذلك أن أبي مانيلال (MANILAL) وأمي سوشيلا (SUSHILA) كانا قد كرسا حياتهما لتعزيز حركة اللاعنف التي كان بدأها غاندي جي في جنوب افريقيا . الأمر الذي هيأ لي فرصة إضافية لأدرك عن كثب كيف يمكن أن يصبح اللاعنف جزءاً من حياة المرء؟

إن أكبر مأساة هي أننا نتناول غاندي جي إما بصورة بسيطة أو دوغماتية ، مع أنه قال : "إنني لا أترك خلفي أي عقيدة" ، وحتى أنه أعرب مرة عن أمنيته في أن تسلّم كتاباته كلها إلى النار مع جثمانه. إن فلسفته عن الحياة كانت تقوم أساســا على الحقيقــة ، والفطرة

السليمة، فكان من الطبيعي له ألّح على أن تعدّل فلسفته وأن لاتشوه أو تحرف . فإن كل شيء يبقى راكداً يفسد ويتعفن لامحالة ، وكما يصح هذا عن الطعام يصح أيضا من الفلسفة. فلا داعي لنا لأن نظل متمسكين بالمغزلة والقطان والنباتية بصفتها دواء لجميع الأعراض والأمراض التي أصابتنا في الهند.

قال غاندي جي : "إن الاله يتراءى للجائع في صورة الخبز". وبينما نحن نجري وراء الدوافع المادية ولانعير إهتماما للأخلاقية والفضيلة فإن الذين لايجمعون ما يقيم أودهم لن يستمعوا إلى المواعظ".

وقال معربا عن أسفه إن الناس وجدوا من الأنسب - "أن يقتفوا أثري في حياتي، و أن يعيدوني بعد مماتي، ولكن لم يتيسر لهم أن يجعلوا فضيلتي فضيلتهم . إننا نؤله عظماء الرجال ، وتشوه فلسفتهم، ونتهرب بسهولة عن مسئولياتناتجاه المجتمع الذي يمدنا بأسباب الحياة"-قال غاندي جي: "إن المادية والفضيلة مرتبطتان ارتباطاً معكوساً. فنجاح إحداهما يصدر عن فشل الأخرى"

وهنا عدة مصطلحات متصفة بالإطلاق في فلسفته حول اللاعنف لايمكن غض النظر عنها. إن الحقيقة المطلقة ، والحب المطلق ، والنظام المطلق، والعدالة المطلقة هي أربعة معالم أساسية تقوم عليها فلسفة نبذ العنف. وفوق ذلك إن نبذ العنف فلسفة إيجابية وليست سلبية.

إن فلسفته يمكن أن تفهم بصورة أحسن في سياق العنف الذي نمارسه صباح مساء. فقد قسّم غاندي جي العنف إلى شكلين : ظاهري وغيرظاهري . إننا نعتني بالعنف الظاهري المتمثل في الحروب وحوادث القتل والإغتصاب ومظاهر العنف الظاهرية التي لا تعد ولاتحصى. وما نغفله هو العنف الغير ظاهري مثل الاضطهاد والاستغلال والتمييز والكراهية والغضب وملايين الطرق البارعة التي يعرب بها أحدنا كراهيته تجاه الآخر.

إن العنف الغيرظاهري يسبب الغضب والكراهية ، وهما بالطبع يتمخضان عن العنف الظاهري . ومن هنا يمكن أن نسعى حتى يوم القيامة لإيجاد عالم خال من العنف الظاهري . ولانستطيع أن نظفر بأي درجة من النجاح مادمنا نتجاهل مصدر العنف. فقد قال غاندي جي :

"إن عدم نشوب الحرب لايعني أن الناس يعيشون بوئام وانسجام ، فالعنف الخفي لايزال يلعب دوره البغيض بصورة غير مرئية ، وحينما يبلغ ذلك حدا لايمكن احتماله ينفجر العنف الخفي في عنف ظاهري .

إن الغضب مصدر معظم حوادث العنف ، خفيا كان أم ظاهريا. والغضب أيضا طاقة جياشة ، و هو للبشر كالنفط للسيارة ، فكما أن سيارة لن تتحرك بدون البترول كذلك لايمكن حث الناس على شيء بدون الغضب غيرأنه كمايجب أن يكون النفط صافيا حتى يمكن للمحرك أن يعمل بسهولة كذلك يجب أن يكون الغضب بناء حتى يوجد حلا للمشكلة التي تسبب في الغضب

وفي عدة من مواعظه قارن غاندي جي بين الغضب والكهرباء. وقال إن الكهرباء طاقة هائلة ، حينما تسقط علينا بشكل الرعد تؤدي إلى الموت والهلاك ، ولكننا نقوم بتسخير هذه الطاقة نفسها ونستجلبها إلى بيوتنا لصالح البشرية. ورغم أننا نستجلب الكهرباء إلى بيوتنا لايسعنا أن لانحترمها. فالغضب يمكن أن يكون باعثا على الدمار إذا ترك حبله على غاربه أوالبناء إذا أمكن توجيهه إلى ما فيه صلاح البشرية وخيرها.

إن قتل الناس أو تدمير الممتلكات ليس حلاً لأي مشكلة ، بل إنه يزيد من المشكلة ويجعلها تستمر لأجل غير معلوم. إن عدم التسامح القائم بين الهندوس والمسلمين والعصبيات الطبقية هي من المشاكل الهندية التي لم يوجد لها حل بعد. ويزخر التاريخ بقصص العنف الطائفي والطبقي الذي يتكرر في فترات نظامية ، فهل إراقة الدماء هذا مساعد على إيجاد حل للمشكلة ؟ لا ، ولكنه ترك للأجيال القادمة تاريخاً لايحسد عليه لوحشية الإنسان ضد أخيه الإنسان.

كان غاندي جي يؤمن بوحدة الناس كافة بغض النظر عن طبقتهم اولونهم أو عقيدتهم أو جنسهم أو أي فارق خفي يمكن أن تحدثه. والذين عاشوا منا معه يعرفون أن أدعيته صباح مساء كانت تتضمن تراتيل ورد ت في الكتب المقدسة للهندوس والمسلمين والبارسيين والنصارى والديانات الأخرى. وكان يعتقد بإخلاص بأنه يجب أن يتعلم الهنود لصالحهم ولصالح بلادهم، احترام وتقدير الفلاقات المتواجده في المجتمع.

ولم يفعل شيئاً قط بحمض أنه بدا له لفتة نبيلة.

وحينما أعلن أن الطبقات المتدرجة في ملحق الدستور الهندى يجب أن تدعى "هاريجانز (HARIJANS) لم تكن "الرمزية" هى ما دفعته إلى ذلك ، بل إنه أحدث ثورة كبيرة. فقد أخفقنا نحن فى استيعاب ما قال أو أهملنا إيضاحاته عن قصد. فقد قال - إن المنبوذين قد اكتسبوا لهم الحق فى أن يسموا بـ هاريجانز (أبناء الله) بما عانوه من ظلم واضطهاد ، وأما سائر المجتمع الهندوسى فسوف ينال حق تسميته بهاريجانز بعدما يكفر عن الإضطهاد والعدوان الذى مارسوه."

إن الجملة الأخيرة فى غاية من الخطورة. إنه يتصور مجتمعا هندوسيا للهاريجانز خاليا من أى إنقسام طبقى. وإذا لم تثمر هذه الثوره نتيجتها المرجوة فليس ذلك خطأ غاندى جى بل إنه خطأنا نحن حيث ما قضينا حياتنا وفق توقعاته.

وفى عظة أخرى أوصانى غاندى جى بأن أقوم بتنمية فكرى مثل حجرة ذات عدة نوافذ مفتوحة ، و دع النسيم يدخله من سائر الجهات ولا تسمح له بأن يطير به. ومن الواضح ما كان يريد أن يقول - فإن أى شخص يملك ذهنا مغلقا سيواجه نفس المصير الذى يلاقيه إذا ما كان فى حجرة محكمة السدّ بدون أى فتحة. كلاهما يفسدان ، إن ذهنا فاسدا فى جسم سليم يكون اختلافا مؤديا إلى الهلاك.

وعلّمنى غاندى جى أن أكون فخوراً بتراثى المجيد وأحترم وأفتخر بتراث الآخرين. إن الهندوسية أكثر النظم العقائدية تسامحا وبعدا عن العنف فى العالم. إننى لأتردد فى أن أدعو الهندوسية ديانة . وذلك لأنها تسمو على الطقسية وتسمح لأتباعها أن يضيفوا إليها من حسنات المصادر الأخرى. إنها نظام عقائدى وحيد لايرضى بالدوغماتية ويتيح للفطرة السليمة النمو والإزدهار.

ولكن مما يبعث على الأسف أن المجتمع الهندوسى اليوم مثله كمثل أسرة هندوسية غير معقولة تتخاصم على اللون الذى تطلى به جدران البيت. فهم منقسمون بين من يريدون طلاء جديدا لتغيير اللون وبين من يريدون هدم البيت ليمكنهم من تغيير اللون.

وقال غاندى جى : لن تظفر الهند بالإستقلال بالمعنى الحقيقى

تلكلمة ما لم يقد الناس بأنفسهم ويجعلوا القادة يتبعونهم. إن الهند ليس شعبا يتكون من خروف بل من أناس مسئولين يتفكرون. ولم يعن غاندي جي "الاستقلال" بالمفهوم الذي ينم عن الدمار. نحن لن نكون "مستقلين" مالم نكسر أغلال الغضب والكراهية والعصبية.

وذات مرة قال غاندي جي على سبيل المزاح إنه يتمنى أن يعيش ١٢٥سنة. وذلك أنه يريد إنجاز أمور كثيرة ولن يتحقق حلمه إلا بعد ١٢٥سنة. وما كان حلمه يا ترى ؟ تحدث غاندي جي في كتابه "الهند التي أحلم بها" (India of My Dreams) عن بلد يملك تراثا مجيدا ويستطيع أن يقود العالم في مجال الأخلاق والفضيلة. وكتب عنه عن بلد يعم فيه السلام والوئام بين أناس مختلفين، وهو (رام راجيا) حكومة إلاهية أصلية.

وبعد مضي ١٢٥سنة ينقسم العالم اليوم بين من يعتقدون أن غاندي جي كان قديسًا و من هنا كان غير واقعي. وآخرين يرون أنه كان حالما فلم يكن واقعيا. والواقع أنه لم يكن هو أو فلسفته على خطاء، بل إنما الخطأ هو خطأنا نحن. و ذلك أنه جعل آرائه تقوم أساسا على الإفتراض بأن في البشر عناصر طيبة وأنهم يستطيعون أن يرتفعوا إلى مستوى توقعات رفيعة. وفي نهاية المطاف يجب أن نوجه إلى أنفسنا سؤالا وهو وثيق الصلة بالموضوع لدرجة كبيرة. " أ نحن كما توقع غاندي جي بأن نكون أم لسنا كذلك؟". وحينماتجيب على هذا السؤال بصدق فسوف نكون قد أجبنا على السؤال المهم وهو: ألاتزال فلسفة غاندي ذات صلة لحد اليوم؟

تعريب : ولي أختر الندوي

فكر غاندي و أهميته

بقلم : القاضي فيليب أدولوف أرتشر

في عام ١٨٦٩م ولد وطني هندي اشتهر باسم موهان داس كارام تشاند غاندي ، و حتى اغتياله عام ١٩٤٨م كان له نفوذ كبير لانظير له في تنمية شبه القارة الهندية من النواحي السياسية و الاجتماعية و الأخلاقية، و يبدو أنه ليس من الصدفة بل المواطن العادي للهند الذي قدر إخلاصه و عزمه و تصميمه لتحسين حياة الأميين والمعدمين نسي المزيتين الأوليين لإسمه و في الحقيقة أنهم اعتبروه قديسا و منحوه لقب المهاتما الذي يعني " الروح العظيمة". و يقول عنه المؤرخون إنه سافر إلى لندن و هو في التاسعة عشرة من عمره لدراسة الحقوق، و تخرّج هناك كمحام و عاد إلى الهند ليزاول مهنة المحاماة بالمحكمة العالية في بومباي.

وفي عام ١٨٩٣م، بعثته شركة تجارية هندية إلى جنوب أفريقيا فحزن بما شاهده و ارتبط بالحركات المعارضة للقيود التي فرضتها حكومة جنوب أفريقيا على هجرة الهنود إلى ذلك البلد. و إن سياسة التمييز العنصري لم تبدأ في عام ١٩٤٨م بل يعود تاريخها إلى بداية هذا القرن. واستاء البويريون و البريطانيون من تدفق الهنودإلى الساحل الشرقي لجنوب أفريقيا و خاصة إلى منطقة ناتال(NATAL) و المناطق المجاورة لها. وشن غاندي كفاحا لأجل القضاء على المظالم و التمييز الفاحش ضد هؤلاء الهنود. وأثناء فترة إقامته في جنوب

أفريقيا كان التمييز العنصري في تصاعد مستمر. و منذ ١٨٩٣م حتى ١٩١٤م ، مافتأ غاندي يؤيد مطالبة إخوانه الهنود بحقهم المتساوي في الجنسية و كان معظم هؤلاء الهنود تجارا صغارا أو من سلالة العمال المهاجرين.

و إن غاندي دعا إلى السلام و في فلسفته هذه للسياسة قام بنشر اللاعنف لأجل تحقيق أهدافه السياسية و في إطار هذه النظرية اختار النضال السلمي مع العدو وعدم التعاون معه بدلا من التعذيب و الإضطهاد. و كيف استطاع الدكتور الافريقي الأمريكي مارتين لوثر كينغ أن يحصل على الحقوق المدنية لإخوانه السود في الستينات؟ إنه حصل عليها من طريق اللاعنف و المظاهرات السلمية و عدم التعاون مع أولئك الذين قاموا بممارسة سياسة التمييز العنصري والعصيان المدني لا يحتى العصيان مع العنف . و هو مظهر خارجي لثورة الانسان ضد الظلم و الإهانة أن الدكتور مارتين لوثر كينغ تشجع و استلهم لعد كبير من تعاليم المهاتما غاندي.

لايواجه العالم اليوم نزاعا عالميا خطيرما واجهه في الحربين العالميتين ، بل يعاني نزاعات محلية و إقليمية نشأت نتيجة تعنت السياسيين وأطماع الديكتاتوريين و الطغاة التي لا يكبح جماحها ونشأت كذلك من عدم التمسك با لإتفاقات التي يتوصل إليها القيادات العالمية، و لقد أدركت البشرية أن هذه النزاعات لا يمكن حلها بالحرب ، بل بالمفاوضات السلمية بين الأطراف المعنية نفسها ، أو عن طريق الوساطة ولذا فإن هيئة الأمم المتحدة منوطة بمهمة اقرار السلام . وذلك بمساعدة قوات حفظ السلام، أو عن طريق الدعم الانساني في العالم أجمع.

و بعد عودته إلى الهند قام غاندي بحّث جهاده للحكم الوطني في الهند، فصار شوكة في جسم الحكومة البريطانية. و أنه لن يؤيد العنف إذ كان مقتنعا تمام الإقتناع بأنه بفلسفته لعدم التعاون بدون عنف يستطيع أن يحقق الإستقلال لوطنه ، و كان له تأثير فريد في تشكيل

المؤتمر الوطني الهنـــدي إلى أن حَوّل مسئوليته إلى الآخريـــن و من بينهم جواهر لال نهرو.

وإن تعاليم غاندي بعد ١٢٥عاما لميلاده قد أصبحت قابلة للتطبيق ليست في الهند فقط بل في العالم كله.

ولقد جلبت مقالاته وتصريحاته المبكرة سخط أعوانه و نقمتهم و لكنه كان مفكرا مرنا و براغماتيا ، إذ لم يكن يتردد في تكييف أرائه في ضوء المستجدات الأخيرة و لقد كان في بداية حياته السياسية يعارض إستخدام الماكينات بايمي، إلى الصناعات المنزلية و لكنه استطاع أن يعدّل اراءه فأيد إستخدام التكنولوجيـــا العلمية بشـرط أن لا تتضرر بذلك الجماهير الريفية . و إنه كان يعتبر حضـارة الهند و ثقافتها مقدسة و لم يشجع اقتحام الحضارة و الثقافة الغربية في الهند . وأنه كان وطني وجد الحضارتين متعارضتين وأكد على ضرورة الحفاظ على الحضارة المحلية

و قد كان نضال غاندي لأجل تحرير الهند بداية لنهاية الاستعمار في القرن العشرين ، إذ نالت مستعمرات عديدة في الشرق الأقصى إستقلالها من استعمار الأوروبيين و انتشرت هذه النزعة إلى أفريقيا بعدالحرب العالمية الثانية فبدأ الساحل الذهبي تحت زعامة الدكتور كوامي نكروماه نضاله للإستقلال فتحقق له النجاح (كأول دولة أفريقية) في عام ١٩٥٧م. و حركة إزالة الاستعمار لم تتوقف إلى هذا الحد بل عمت القارة الأفريقية قاطبة. و أن فلسفة غاندى للاعنف و عدم التعاون أوحت في جنوب أفريقيا حركات ضد التمييـــز العنصـــري و التي قادهـــا الأسقف ديسمونـــد توتو فقامت مظاهـرات سلميـــة و احتجاجات غير عنيفة في كل مدينة في جنوب أفريقيا مما وخز ضمير دعاة التمييز العنصري . و الجو السياسي اليوم في جنوب أفريقيا قد تغير تماما بما يفسح المجال لإزالـــة التمييـــز العنصـــري و للتعايش السلمي بين جميع الطبقات

وفي أبريل عام ١٩٩٤ م عقد أول انتخاب برلماني غير عنصري

في جمهورية جنوب أفريقيا، و هو يصادف الاحتفال بذكرى مرور ١٢٥ سنة على ميلاد المهاتما غاندي الذي كان قد بدأ في عام ١٨٩٣م حملته ضد ما تعرض له الهنود من الظلم و الإهانة في منطقة ناتال على أيدي حكومة جنوب أفريقيا، و بعد قرن كامل في عام ١٩٩٣م منحت أكاديمية نوبيل جائزته للسلام للممثلين الإثنين أحدهما من الأغلبيــة السوداء و الآخر من الأقلية البيضاء – و هما السيد نلسون مانديــلا و السيد ف. و. دي كلرك. تقديرا لجهودهما الجهيدة للقضاء على نظام العنصرية البغيض و لإيجادٍ مجتمع غير عنصري حيث يجد كل انسان احترامــا و تقديرا كعضو محترم في المجتمع مع الحقوق المتساوية

إن البشرية تعيش اليوم عصر العنف، و أما التوصل إلى السلام عن طريق الوسائل القالبة من العنف فتوجده كل الامم و الدول الاعضاء للأمم المتحدة التي ترسل قواتها لحفظ السلام إلى مختلف أنحاء العالم مما يدل على أن البشرية تصبو للسلام. وقد أصبحت تعاليم غاندي اليوم اكثر أهمية و ملائمة للتطبيق.

وقد ازداد البحث عن الســلام شدة في العالم كله، و سوف يسود السلام العالم إذا لم يكن هناك عنف، فلابد من نشر تعاليم غاندي في العالم إذ أن فكرته لعدم العنف لم تنتشر بعد في جميع أنحــاء الأرض، و على رجال الدولة و الساسة العالميين أن يتحولوا إلى فلسفته حتى يكون لدينا عالم يسود السلام و اللاعنف.

و بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور ١٢٥ سنة على ميلاد غاندي يجب على العالم كله أن يحيي هذا المحامي الذي كان رجــل السياســة و الأخلاق و برلمانيــا و محبــا للســلام و الذي شن حملــة اللاعنف، و القديس الذي قام بأعمال جليلة لبلاده الحبيبة و اهتم بإخلاص بشئون الفقراء و المساكين، و في أيامنا هذه تعاني البشرية مشاكل الفقر و انتهاك حقوق الانســان، فلا بد لنا أن نجعل من فلسفة غاندي – الروح العظيمة منارة الهدى و الإرشاد.

تعريب : أيوب تاج الدين

مثل غاندي العليا و المجتمع المعاصر

بقلم : جي - آل - بيريس

إنني مقتنع تماما بأن الشخصيات لا تمثل الخيوط الرئيسية لنسيج التاريخ و مهما بلغت شخصية من العظمة في ظاهر الأمر أثناء حياتها و خاصة حينما تكون على أوج مجدها ، غير أنه من الواقع بأن الحياة البشرية قصيرة و الإمكانيات البشرية محدودة للغاية بحيث لا تستطيع أن تؤثر تأثيرا جوهريا في قصة البشرية.

و التاريخ - في رأيي - يتكون من القوى والإتجاهات و الحركات والعمليات أكثر من الشخصيات ، فالأولى هي التي تشكل و تربي العناصر التي تحدد طبيعة المؤسسات الإجتماعية و السياسية ، و قد يكون تعبيرها أكثر خفاء و دقة و أقل وضوحا من مواهب الأفراد الذين يحتلون مناصب مرموقة في أوقات معينة ، غير أنها رغم ذلك تمثل الخيوط الرئيسية في نسيج التاريخ.

وهذا الاعتقاد يقودني إلى درجة من الشك حول مميزات الأفراد و منجزاتهم كقوة تساهم مساهمة هامة في صنع التاريخ ، إلا أنني أعترف بأن هذا التعميم ليس معقولا و جيدا على الإطلاق. لأن في مختلف عصور التاريخ كان هنالك من دون شك . أفراد قدموا مساهمة حاسمة و لولاهم لكان تاريخ عهدهم ليس في بلدانهم أو منطقتهم فقط و إنما على الصعيد العالمي في بعض الأحيان مختلفا. و ما من شك أن المهاتما غاندي أحد هؤلاء الأفراد ، فله مكانة فريدة في تاريخ الجنس البشري ، و لايمكن أن يروى تاريخ عصره - ناهيك عن تقييمه - بمعزل عن هويته و شخصيته و رؤياه و قيمه الخاصة.

إن عمق شخصيته و مدى أعماله يجعلان من الصعب اختيار و ترتيب المواد الجيدة في محاضرة تلقى للإشادة بذكراه ، بما يكون جديرا بالشخصية المطلوب تكريمها. و بعد تفكير دقيق، قررت أن انتهج في ذلك منهجا غير تقليدي إلى حد ما. و اختار أربع موضوعات ذات صلة قوية بحياة غاندي و أعماله ، و ألتمس أقواله في سياق هذه الموضوعات ، فهو بنفسه يتحدث عن نفسه و يوضح معتقداته و عقائده ، ثم اتجه نحو ربط الأفكار و المثل، التي يعبر عنها بأسلوبه الخاص الذي لايمكن محاكاته، بالبيئة المعاصرة لجنوب آسيا.

وفي الفلسفة التي تتبلور في حياة غاندي بالجملة لانجد شيئا أكثر أهمية من موقفه حول الحقيقة و تبجيله إياها. يوضح غاندي مفهوم الحقيقة عنده في الكلمات التالية ، باعتبار أنها حجر الزاوية لحياته:

كثيرا ما أصف ديني بأنه دين الحقيقة ، و أخيرا بدأت أقول " الحقيقة هي الله" بدلا من " الله هو الحقيقة " و ذلك لغرض إيضاح ديني بصورة أكثر شمولا ، و لاشيء يصف إلاهي بصورة أكمل. مثلما تصفه الحقيقة ، إننا نعرف نكران الإله و لكننا لانعرف نكران الحقيقة ، إن أجهل الناس فيما بين بني الإنسان توجد لديه بعض الحقائق. و نحن جميعا ومضات للحقيقة ، و المجموع الكلي لهذه الومضات غير قابلة للوصف مثل الحقيقة المجهولة لحد الآن و التي هي الله و أقترب إليها يوميا من خلال صلاة متواصلة وما أنا إلا الساعي وراء الحقيقة. وأدعي بأنني قد وجدت السبيل إليها ، وأدعي بأنني أواصل الجهود لنيلها ، ونيل الحقيقة بكاملها يساوي تحقيق المرء ذاته ومصيره ، و بعبارة أخرى ، بلوغه إلى حد الكمال ، أنا أدرك عيوبي بكل ألم ، و هنا تكمن كل القوى التي امتلكها. و لا أدعي بامتلاك القوى فوق البشرية ، و لا أريد أية منها. و لي نفس الجسم من اللحم كما لأضعف شخص من بني جنسنا ، لذلك أنا عرضة للخطأ مثل الآخرين.

إن عناصر الحقيقة التي أكد عليها غاندي ، كما أدركها هو ، قوية الصلة مع بعض القضايا الراهنة لعصرنا ، لأن كثيرا من المعاناة التي تكبدتها البشرية في العصور المتلاحقة ليست حصاد شر أو خبث بل

هي حصاد تعصب أعمى. ولم يكن العالم في يوم ما خاليا من الأشخاص الذين اقتنعوا اقتناعا راسخا بكونهم على حق ، بل بأن أية وجهة نظر تعارض وجهة نظرهم ليست جديرة بالاعتناء مطلقا، و من هنا يوشك المرء على الاعتقاد بأنه ثمة فضيلة جوهرية في قمع و تدمير أي نظرية موازية أو نظام للقيم . و بالتالي فإن تدمير أية نظرية متنافسة بأصلها و فروعها و كذلك تدمير الأشخاص الذين يؤمنون بمثل هذه النظرية ويحيشون بموجبها قد يبدو واجبا مقدسا وغير قابل للتصرف.

اذكر على سبيل المثال ، بأن هذه هي الحقيقة المرة التي كانت وراء محكمة التفتيش الأسبانية. و في انجلترة أيام حكم أسرة تيودر ، تم إحراق عدد كبير من البروتستانتيين على أيدي الملوك الكاثوليكيين، وبالعكس أيضا لغرض إنقاذ أرواحهم. واعتبرت هذه المجزرة عمل الاهتمام البالغ بدلا من عمل الإثم والعدوان. وحالما التهمت النار اللحوم أصبحت نجاة الأرواح مضمونة. واعترف شارلي ماغني (CHARLEMAGNE) مؤسس الامبراطورية الرومانية المقدسة ، بأنه ليس ثمة واجب أكثر قداسة من إبادة من يلتزمون بالقيم الوثنية ، وجاء هذا الموقف متجسدا في الحروب الدينية ، حيثما و متى ما دارت، وأسفرت عن إبادة جزء كبير من الجنس البشري على نحو نقل نظائره.

وفي صميم كل هذا ، يوجد اعتقاد راسخ في احتكار للحقيقة ، يعتمد على قناعة بأنه ليس هناك غير الرؤية الواحدة أو وجهة النظر الواحدة التي تقرها الحقيقة ، و أما المواقف و الأساليب الأخرى ، فيجب نبذها مطلقا ، و ذلك عــن طريق الإقتنــــــاع أولا و إلاّ عن طريق الإكــراه و العنف.

وهذا هو التفسير للحقيقة ، الذي رفضه الهنا تما غاندي بكل ما امتلك من قوة و اخلاص ، و تحدث عن 'ومضات الحقيقة' التي يستطيع كل منا أن يأخذ لمحة بعض منها ، و لكن الصورة الإجمالية يتعذر على الذهن البشري استيعابها. ومن الممكن عن تكون هناك درجة من الصحة في المعالجات العديدة الممكنة للمشكلة ، و لذلك لا يخلو أي معالجة من الصحة كليا. ومن ناحية أخرى لاتوجد أي معالجة تكون سليمة بصورة مطلقة بحيث لا تكون محل نظر و بحيث أن تعتبر المستودع الوحيد

للحقيقة مع ما يبرر ذلك. و لاتوجد آية رسالة تكون أكثر صلة و ملائمة للعصر الذي نعيش فيه.

و هذه المثالية تنطوي على مفتاح النجاة للجنس البشري في الوقت الحاضر، ليس في ميدان النظرية التجريدية و الميتافيزيقية فحسب ،و إنما بخصوص السلسلة الكاملة لأنظمتنا السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و التعليمية.

أتذكر جيدا . عندما كنت ابن عشر سنوات، حين سمعت عبر الإذاعة خطاب السيد جواهر لال نهرو ، رئيس وزراء الهند ، انذاك ، و ألقاه في برلمان سيلون : (سري لانكا) بمناسبة زيارته لبلادنا ، قبل وفاته بسنتين. و البيان لايزال محفوظا في ذهني . فقد كان جواهر لال نهرو حث فيه على وجوب التحاشي عن التقييم الشخصي المطلق للهياكل السياسية و الدستورية، و أكد أنه كلما ازداد خبرة في الشئون السياسية. كلما أصبح أقل ثقة في تفضيل نموذج سياسي أو دستوري على نموذج آخر فإن جميع النظم لها مساويها و محاسنها، و لها جانب إيجابي و جانب آخر سلبي ، ولايمكن التأكد مسبقا مما اذا كانت الكفة المترجحة في نظام هي كفة المحاسن أو كفة المساوئ، ولذا يجب هذا التقييم على ضوء الحاجات والأولويات المعينة لمجتمع معين في مرحلة خاصة من مراحل تطوره ، فإن نظاما سياسيا يعتبر مثاليا في كيان ثقافي معين قد يكون آفة كبيرة في بيئة سياسية أو إجتماعية تختلف تماما عن الأول وهذه مسألة التمييز التجريبي ، و التكييف المصيف بما يلائم الظروف المعينة. ويجب على المرء أن يكون شديد الحذر من نقل عشوائي للنظم السياسية التي لعبت دورا ممتازا في مجتمعات مختصة بالتقاليد التاريخية المختلفة ، و تبني هذه النظم لبلاده بطريقة تبعية و على مضض القرار فإن إتخاذ المواقف العدائية تجاه النظم الغير مألوفة، كثيرا ما يدل على قلة التبصر أو الرؤية.

و في بلادنا ، لقد شهدنا خلال الستين سنة الماضية تجربة متخطة لثلاثة نماذج دستورية متميزة على الأقل و هي نموذج نظام اللجنة التنفيذية الذي مثل دستور ، نموذج دستوري «DONOUGHMORE»، و نموذج نظام الحكم الوزاري من طراز (ويست منستر) الذي سيطر على

دستور سول بوري (SOUL BURY) و الدستور الجمهوري الأول و نموذج النظام الرئاسي التنفيذي للحكم الذي نفذه الدستور الجمهوري الثاني في سري لانكا.

و إذا كان المطلوب منا أن نقوم بأكثر من التظاهر بالولاء لرسالة غاندي المتميزة بالحكمة و العقلانية ، فاقترح بأن ضرورة العصر خاصة عندما تباشر إدخال الاصلاحات على الدستور ، هي اللجوء إلى أكثر ما يمكن من المرونة و التكيف في الآراء عند تقييم الفضائل و النقائص لكل من هذه الأنظمة ، بدون تعصب أو تصورات مسبقة ، لكي نأخذ من جميع هذه النظم مزاياها النافعة و نترك افرازاتها الفاسدة ، لكي نضع لبلادنا مزيجا مناسبا يلبي احتياجاتنا الخاصة.

و عدم القدرة لدراسة كلا الجانبين للعملة شرط أساسي لتقييم نقدي للنظم الاقتصادية بصورة جيدة و عقب الأحداث الأخيرة في الإتحاد السوفيتي السابق ، و يوغوسلافيا بوجه خاص و كذلك في ضوء الإتجاهات السائدة ، في جمهورية الصين الشعبية، لم يعد ثمة شك في أن الفلسفة الاقتصادية السائدة، هي التي تستند على المؤسسات الخاصة و اقتصاد السوق. و ثمة قناعة متزايدة بضرورة تحرير قوى السوق و بأنه لايوجد هناك دافع أقوى للنشاط الاقتصادي ، من الحوافز المستمدة من المنفعة الخاصة. و على كل حال ، لاننكر بأن أي شكل من أشكال آلية التحكم بخصوص الاقتصاد هو بغيض بالضرورة. قد تنشأ أوضاع تتطلب تطبيق درجة من التحكم المركزي ، لغرض حماية المصالح الاقتصادية المعرضة للخطر ، كمصالح المجموعات المحرومة أو الصناعات المحلية التي تمر بمرحلة بدائية من التقدم ، و في سياق العالم النامي ، قد لايكون هناك انقسام مطلق بين التحرير و التحكم ، وقد لايكون من المستحسن أو حتى من الممكن أن يتم اختيار مباشر لأحد على حساب الآخر، و لغرض تطوير السياسة المتماسكة و المقنعة بما يؤدي إلى أقصى درجة من التوفيق والانسجام على المستوى الوطني، قد تدعوا الضرورة لجمع عناصر كلا الاستراتيجيتين. و يجب أن لايخضع للمعالجة النظرية بأن تحول دون تلك.

و في المجال الإجتماعي و الثقافي ، يتكون ثراء حياة جنوب آسيا

بشكل عام من ديمومة و عفوية العلاقات الإنسانية . و يضاف إلى هذا نطاق واسع للقيم التقليدية التي تعزز الممارسات و الإستعمالات الشرفية بخصوص الدعم المتبادل، و مماله أهمية خاصة في هذا الصدد هي ظاهرة الأسرة الموسعة، و ما من شك . و انها لا تزال الميزة الصورية لمجتمع سري لانكا كما تدل عليه نتائج البحوث التجريبية التي أجراها الباحثون في بلادنا . و منها على سبيل المثال . أن الآثار المضرة للهجرة إلى الشرق الأوسط و التي تترتب على الأسرة التي بقيت في البلاد ، تقل بشكل كبير في حالات يتوفر فيها دعم الأسرة الموسعة في شكل مادي، و هذه الهياكل التقليدية تتعرض للخطر جراء إتجاهات مثل التصنيع و التحضير و المعطيات الأخرى لعصر العلوم و التكنولوجيا. و هنا أكرر أن المهمة الحقيقية هي التوفيق بين هذه القوى المتنافسة . و تطوير مزيج يناسب روح شعبنا.

و فيما يتعلق بالتعليم ، فإن هناك حاجة مماثلة إلى إعداد و تطبيق سياسة تعترف بقيمة الأشكال المختلفة للتعليم و توليها اهتماما مناسبا وجميعها يلبي الحاجات الملحة للمجتمع السري لانكي . و هي التعليم الأكاديمي و التعليم الحرفي و التعليم المهني و الفني و التعليم المستمر ، و يجب أن يحصل كل من هذه الأشكال على مكانه المخصص في الخطة الكاملة لسياسة التعليم . كما يجب توفير نظام للاختبار لسد الحاجات المتعددة الوجوه لمجتمع متعدد الخواتك.

و الموضوع الثاني الذي اخترته من حياة غاندي و أعماله يتعلق بالتسامح، و أبدا بكلمات غاندي جي:

"التسامح يعني ضمنا افتراضا غير ضروري بكون العقائد الأخرى أدنى منها للمرء، بينما يعلمنا (اهمسا) اللاعنف أن نظهر لعقائد الآخرين الدينية نفس الاحترام الذي نظهره لعقيدتنا و من ثم الاعتراف بعدم الكمال للأخير . و كا من المستحيل لي . أن أعتقد بأنني سوف أدخل الجنة أو أحقق النجاة بمجرد كوني مسيحيا ويكفيني أن المسيح هو إبن الله المجسد الوحيد . أنا أحترم عقائد الآخرين مثلما أحترم عقيدتي، و بناء على هذا فإن فكرة تغيير الدين مستحيلة .. ولذلك لا أدعو للآخرين ان يهبهم الله كل الهداية التي وهبني ، بل

تدعوا أن يهبهم كل الهداية و الحقيقة التي يحتاجون إليها لتطورهم الأقصى، وتقدم لي عقيدتي كل ما هو ضروري للتطور الروحي . لأنها تعلم المرء الصلاة. كما أدعو أن يبلغ كل امرء إلى حد الكمال و هو على عقيدته أي أن يصبح مسيحي أحسن مسيحي و أن يصبح مسلم أحسن مسلم . لأنني على يقين جازم بأن الله سبحانه تعالى سوف يسألنا يوما ما ، عن أنفسنا و أعمالنا فقط . وليس من الإسم الذي نسمي به أنفسنا و أعمالنا.

و الفكرة الرئيسيـــة هنا، هـــي أن التسامح العقيدي يجب أن لايعتمد على أساس الشعور بالتفوق بل يجب أن يكون هناك احترام خالص . و عميق لوجهة النظر الأخرى أيضا كما يجب أن لا يكون هناك شعور بالتفوق تجاه العقيدة التي يؤمن بهـــا المـــرء مقابل العقيـــدة أو المبدأ التي يتم التسامح منه ، و يرجع هذا إلي جذور القيم للتعددية العرقية و التعددية الحضارية التي تمثل الميزات الواضحة للمنظر السياسي لجزء كبير من قارة آسيا.

و ليس عندي أدني شك في أن المشكلة الأكثر تعقيدا لجنوب آسيا خلال العقد القادم ، هي إلى أي حد يمكن التوفيق بين مفهوم القومية الموحدة و بين حدة الطموحات التي تضمرها الأقليات اللغوية و الدينية و الثقافية . و هل دول القومية يجب أن تنشق لدى تعرضها للدراسة النزاع الدائر بين المجموعات العرقية و الثقافية أو يمكن إيجاد تسوية مؤقتة لحفظ سلامة دول القومية في جنوب آسيا. وما من شك في أن أية تسوية مؤقتة براجماتية يجب أن تنطوي بالضرورة على ترتيبات معقولة لمشاركة السلطة.

إن الفيدرالية ، بالطبع ، نموذج تقليدي تم تطويره في مختلف الثقافات السياسيـــة لتحقيـــق هدف الوحـــدة في التنـــوع. غير أن الفيدرالية قد أثارت انفعالات غير ودية ، سريعة التقلب أحيانا كثيرة في بلادنـــا. و في بعض الأحيـــان تم تمثيل الفيدراليـــة كأداة لتمزيق أو تفكيك دولة القومية ، أكثر من كونها آلية دستورية لمشاركة السلطة بين الجاليات المختلفة التي كل واحدة منها ، رغم اختلافاتها ، تعتبر نفسها عنصرا لدولة واحدة. و مازال النقاش حول الفيدرالية مثيرا

للانفعال إلى حد لم يسمح بالتركيز على القضايا ذات صلة و مناقشتها مناقشة موضوعية بعيدا عن الانفعال.

وفضلا عن ذلك ، لقد غاب عن الأذهان بأن الفيدرالية ليست جزءا منشقا و إنما هي طيف ، و لا يوجد أي نموذج ثابت للفيدرالية ، و هناك فوارق دقيقة و درجات للفيدرالية و من الممكن أن نختار منها ما يلائم احتياجات وضع معين. فتختلف الفيدرالية الاسترالية تماما. في المعنوي والدرجة من الفيدرالية الكندية. كما أن الخصائص الفيدرالية للهيكل الدستوري الخاص بالهند تختلف أساسا من الفيدرالية الألمانية أو السويسرية أو من الفيدرالية التي كانت قائمة في يوغوسلافيا. و الفيدرالية الأمريكية تشكل نموذجا مختلفا تماما.

و بناء على ماجاء أعلاه ، هناك سلسلة من الخيارات ، غير أن الفيدرالية في حد ذاتها ليست الحل الوحيد للمشكلة . فهناك تشكيلات أو هياكل أخرى لتخويل السلطة و من الممكن أن ينظر إليها كخيار قابل للتطبيق.

و سواء يتم اختيار هذا النموذج أو ذاك فإن الشرط الأساسي هو أن تتمكن الأقليات فيه من الاحتفاظ باحترام ذاتها و شرفها ، و لايكون عندها أي سبب يدفعها إلى الاعتقاد بأنها حرمت من دور مناسب أو تكافؤ الفرص في الأمور التي تهمها و لأجل تحقيق هذا الهدف اقترح باستيفاء الشروط الثلاثة بالضرورة.

ا- يجب أن تكون هناك رؤية متحررة ، تغمرها نية حسنة بدلا من كراهية تجاه القيم و الأهداف التي هي أساس عملية تخويل السلطة

ب - يجب إكمال هذه الأهداف بصورة فعالة عن طريق آليات شرعية ثابتة لاتعتمد على شهامة الأفراد ، و لا تكون عرضة للتآكل بسبب الاجراءات الإدارية.

ج - يجب تطبيق آليات دستوريه و تشريعية في ممارسة مع شفافية و إخلاص.

أما الموضوع الثالث الذي اخترته من كتابات غاندي لأهميته المعاصرة فيرتبط بالأخلاقية والسياسة. لقد قال غاندي و هو يفسر الأسباب التي أدت به إلى الخوض في مجال السياسة-

" إن غرضي ديني خالص ، و لا يمكنني أن أعيش حياة دينية دون تكاملي مع البشر ككل ، و لا يمكن أن يتحقق هذا دون أن أشارك في السياسة. إن السلسلة الكاملة لأنشطة البشر ، اليوم تشكل كلا لايتجزأ، و لا يمكنك أن تقسم العمل الإجتماعي و السياسي و الديني الخالص في أقسام متميزة. و لا أعرف دينا ينعزل عن النشاط البشري ، لقد قادني ولائي للحقيقة إلى مجال السياسة . و يمكنني القول دون أدنى تردد ، وحتى مع كل تواضع. إن الذين يقولون : أن لا علاقة للدين مع السياسة، لا يعرفون ماذا يعني الدين. فالسياسة المنفصلة تماما عـن الدين جثة لا تصلح إلاّ للإحراق.

ولعل النقطة المهمة التي أثارها في هذا المكان. هي أن السياسة يجب أن تتحكم فيها قوانين الأخلاق الصارمة ، أكثر من تحكمها في أي ميدان اخر للنشاط البشري. و لا يختلف الإثنان في أن هذه الفكرة ، لها علاقة مباشرة مع المجتمع المعاصر و ليس هناك ما يضر بالدولة أكثر من فهم المجتمع بأن السياسة تشكل مكانا ضيقا لايمكن فيه تطبيق القيم و المعايير الأخلاقية العادية. و عادة يشعر الرجل العادي بأن المبدأ التوجيهي في السياسة ، هو النفعية ، و من السذاجة أن يعتقد المرء أن لمفاهيم الحق و الباطل ، و العدل و الجور أية أهمية عملية. و هذه النظرة هي التي تؤدي إلى نزعة كلبية شديدة أكثر مـن أي شيء اخـر و إذا لم يتم وضع حد لها عن طريق اتخاذ التدابير الإصلاحية في الوقت المناسب ، فإنها بمرور الوقت سوف تتآكل أسس مؤسساتنا السياسية و بالتالي نمط الحياة الديمقراطية نفسها.

إن العلاج الأساسي هو تعزيز الحقيقة بأن السلطة السياسية ليست إلاّ أمانة ، و أن السلطة السياسة التي أوكلت إلى أيدي حكام اليوم يجب إستعمالها لمصلحة الناس ، و تصبح السلطة السياسية غيرشرعية و غير مبررة أخلاقيا ، إذا استخدمت لتحقيق الأهداف التي لاتخص رفاهية الناس. و هذه المفاهيم تؤكد أولوية الأفكار التلقية في مجال صنع القرار السياسي.

و يجب أن لا ينسى ـ على أية حـال ـ إن تطبيق هـــذه المعايير لايمكن أن يكون أمرا واقعا إلاّ إذا تواجد الرأي العالم القوي الذي يضمن

بشفافية أعمال الحكومة في إطار زمني مستمر.

و ثمة إرتباط قوي بين توكيد غاندي على دور الأخلاقيات في السياسة و إصراره على أن الغاية يجب أن لايسمح لها بتبرير الوسائل. فقد اتكل غاندي على حركة العصيان المدني كأداة أكثر قوة و فعالية لتحقيق الهند إستقلالها من بريطانيا. على كل حال أنه لم يجد متعذرا أن يوقف هذه الحركة و يأمر بحلها حين تبين له أن التطبيق العلمي لإستراتيجيته ، لا يمكن أن يخلو من مظاهر العنف ، لو أنه وجد قرارم لتهدئة الإستراتيجية المحببة لديه . مؤلما جدا و بيّن الأسباب التي أدت إلى إتخاذ هذا القرار المؤلم فلاحظ:

" إن كانت الهند تعتمد مبدأ السيف ، فقد تحرز انتصارا مؤقتا، و حينئذ سوف لا تبقي الهند مفخرة قلبي . إنني أعتقد على نحو جازم بأن الهند تحمل رسالة للعالم ، و على أي حال ، فإن قبول الهند بمبدأ السيف سيكون ساعة إمتحاني وحياتي مكرسة لخدمة الهند عن طريق مذهب اللاعنف الذي اعتبره أساس الهند و سمة

دعوا الأعداء أن يبتهجوا بإهانتنا وهزيمتنا المزعومة و خير لنا أن توجه إلينا اللوم و الانهمام بالجبن بدلا من أن نرتكب نكث العهد و الإثم بحق الله ، و لو أكون موضع سخرية للعالم فذلك أحسن مليون مرة من أن أكون غير مخلص تجاه نفسي. إني أعلم بأن قلب البرنامج الاعتدائي رأسا على عقب ، قد يكون غير معقول و غير سليم سياسيا، و لكن ما من شك في أن ذلك سيكون سليما و معقولا من الناحية الدينية. لقد حاولت طوال حياتي من أجل تحرير الهند . ولكن إذا كان تحرير ها مستحيلا بدون اللجوء إلى العنف فسوف لا أرغب فيه.

و الموضوع الرابع الذي اخترته يتعلق برؤية غاندي حول حرية شعبه، إن فكرة الحرية هذه لم تكن مبنية على التعصب أو قصر النظر ، بل كانت شاملة و متكاملة . وخاصة أنه أكد على أن الحرية السياسية الخالية من الفرصة الاقتصادية مفهوم فارغ بحيث لايحمل مغزى و لا معنى لجمهور الشعب، و إنني سأعمل لصالح هند ، يشعر فيها أفقد الناس فقرا بأنها بلادهم ، و يكون لهم صوت مسموع في بنائها، و هند لا توجد فيها طبقة عليا أو طبقة سفلى من الناس ، و هند تتعايش فيها

جميع المجتمعات في انسجام تام، و في هذه كهذه لن يكون هناك مجال للمئة " اللاامساسية" وللعنة الفسور والمقدرات، وتتمتع فيها المرأة بنفس الحقوق التي يتمتع بها الرجل.

إن الحرية مهزلة من المهازل مادام الناس جياعا و يمشون عـراة و يتلوضون بهموم خانقة. و الحرية السياسية لا تعني شيئا للملايين إذا كانوا لا يعرفون التدابير الكفيلة بإزالة بطالتهم المفروضة. و ٨٠٪ من سكان الهند يعيشون حيـاة البطالة الإجباريـــة ـ لنصف السنـــة ، و لا سبيل إلى مساعدتهم إلاّ بإنعاش الحرف و المهن التي نالت نصيبها من الخمول و الإهمال ـ وبجعلها مصدرا لدخل جديد.

و كان غاندي ـ في توكيد هذه الفكرة ـ شديد الإصرار على أن الحرية السياسية و الإقتصادية يجب أن تكون متممة كل واحدة منهما للأخرى إذا كانت المثل الديمقراطية الحقة هدفا نصبوا إليه.

إني شخصيا لا أتفق مع الذين يعتقدون أن الحرية من العوز الاقتصادي يجب أن تكون مضمونة أولا ، قبل أن توجه العناية إلى الحرية السياسية بجدية، وظهر في السنوات الأخيرة السيد لي كوان يو ، (LEE KUAN YOU) رئيس وزراء سنغافورة السابق كمؤيد مقتنع للفكرة القائلة بأن للغذاء و اللباس و المكان أهمية عملية أكثر مما تكون للحرية السياسية عند الناس. و هذه الاحتياجات و الضرورات يجب أن تتوفر قبل أن يمكن تحقيق الحرية السياسية. و من هذا المنطلق قام السيد "لي كوان يو" بشن هجومه الشديد على سياسة الحاكم كريس باتين (CHRIS PATTEN) حول مستقبل هونغ كونغ. وقد أولى كريس باتين قضية الحقوق المدنية في هونغ كونغ اهتماما أكبر منه لأسلافه. وقد عاب السيد لي كوان يو هذه السياسة باستمرار على أساس انها من المحتمل أن تسبب خصومة شديدة مع جمهوريـــة الصين الشعبيـة و تلحق أضرارا لا يمكن تداركها بالإزدهار الاقتصادي في هونغ كونغ.

إنني لا أعتقد بأن متابعة الحرية الإقتصادية و السياسية، ينبغي أن يكون ضمن برامج متعاقبة ، بل أعتقد ـ على العكس ـ انهما جانبان مترابطان لبرنامج متعاصر و متزامـــن، و لا يوجد بينهمـــا تعارض ويجب أن يتم الاستعداد لهما و تطبيقهما على نحو تقوي واحدة

الأخرى. وليس عندي شك في أن ذلك ينبغي أن يكون محور سياسة مستورة لآسيا ، و نصائح غاندي القاطعة تؤكد هذا الرأي بشدة.

و التقاليد الثقافية للهند غنية لحد أنه لا يمكن أن تتجسد في حياة أو عمل أي فرد مهما عظم شأنه. و هناك قلة قليلة من كبار أبناء الهند يجوز لها أن تطمح لهذه الميزة و لكن المهاتما غاندي كان أقرب منها. و العلاقة بين سري لانكا و الهند ، خلال العقد الماضي لم تكن طيبة على نمط واحد ، و شهدت ما شهدت من تقلبات و تغييرات كبيرة ، و في وسط هذه الأحداث و ما تمخضت عنه من العواطف ، لقد ابتعدنا -لا شعوريا - من الذخيرة الكبيرة من القيم المشتركة التي تربط بين البلدين ، و هذه القيم هي التي تسود حياة و أعمال (السري موهان داس) في كل مرحلة و التي قد حاولت إلقاء الضوء على بعض جوانبها. و كم أتمنى أن يكون وعينا بالعالم المعاصر و قدرتنا على التعايش بانسجام و وئام في هذه الأيام المضطربة مع الآخرين من بني جنسنا ، و مع الطبيعة ، و فوق ذلك كله مع أنفسنا ، مستوحاة لحد كبير من فهمنا - مهما كان محدودا - للنموذج الخالد الذي تجسد في المهاتما غاندي.

تعريب : حبيب الله خان

فلسفة غاندي للاعنف

بقلم :ماريتا استيفكيانتش

إن اسم المهاتما (روح عظيمة) ليس اسما وحيدا أطلقه على غاندي أبناء وطنه . فلقد سمي أيضا باسم بابو (الأب) و كارمايوجي (رجل العمل)، كما نعته بعضهم بناسك شبه عار و عميل للإمبريالية الإنجليزية و خادم للطبقة البورجوازية الهندية. و فوق ذلك سمي نبيا أعـزل و السيدنت بول أو فرانسيس الأسيزي الهندي، كما قيل عنه إنه فيلسوف تطبيقي و مثالي عملي و زاهد متقشف.

فمن كان هو إذن؟

إن الشخصيات البارزة دائما تكون مثارا للخلاف ، و يكون لهم أتباع و مؤيدون متفانون و ناقدون و أعداء موتورون فقد قال رومين رولاند (ROMAIN ROLLAND) محذرا من تحريف و تبسيط تعاليم غاندي و فعالياته   الله يحفظ هذه الشخصية العظيمة من الذين لن يستطيعوا فهم تعاليمه و الذين ، بتقسيمها إلى فقرات ، يمزقون انسجامها و النفحة العظيمة لهذه الروح الحية .

فلزام علينا أن لانصدر حكما بل نحاول تحليل بعض جوانب تعاليم غاندي فحسب، وبوجه خاص تلك التي لها صلة بالمتغيرات الراهنة التي نعيشها ، و هي المتغيرات التي كثيرا ما يصحبها العنف و انبعاث تلك الأفكار الخاطئة التي تحمل الناس على اللجوء إلي العنف كمخرج من مشاكلهم.

إن الطريقة الغاندية و فلسفة اللاعنف تعتبران شيئا واحدا في

كثير من الأحيان. أ هذا حكم صائب؟ و هل كان اللاعنف بالنسبة لغاندي وسيلة سياسية أم فلسفة حياة و عقيدة اكتسبها عن طريق المعاناة؟

إن الأراء الفلسفية لغاندي الذي كان مساميا بمهنته ، كانت متأثرة لدرجة كبيرة بأوبانيشادز (UPANISHADS) وبهاغافات غيتا (BHAGAVAT GITA) والمهابهارتا بالإضافة إلى الكتاب المقدس و القرآن المجيد. كما أوحى بزتي تولستوي (TOLSTOY) وجون راسكن (JOHN RUSKIN) و رالف امرسون (RALPH EMERSON) و هنري ثورو (HENRY THOREAU). و إن ولوعه بالفلسفة كان لحد كبير بسبب واهميته السياسية . و ذلك أنه وقف حياته للنضال لأجل الإستقلال. إن أعظم مأثرة لغاندي هي أنه صادفه التوفيق في البحث عن قوة خلقية رفيعة و حافزة على العمل لحركة التحرير الوطنية . وذلك عن طريق تسليح أبناء وطنه المعارضين للحكام المستعمرين بالسلاح الوحيد الذي كان بمتناول أيديهم . ألا وهو قوة العزم. و حب المعرفة الذي يمتاز به الفلاسفة أجمعون كان قد اكتسب شكلا خاصا في نظر غاندي و هو التجربة مع الحقيقة ، أكثر من متابعة مجردة للحقيقة كإجابة على الأسئلة الأبدية التي تواجه البشرية. و لا عجب إذن أنه أسمى سيرته الذاتية . "قصة تجاربي مع الحقيقة" (My Experiments with Truth).

ولكي ندرك جوهر تجاربه يجب علينا أن نبحث عما كان يعنيه بالحقيقة. "الحقيقة هي الإله" كانت صيغته الأساسية التي لم ينجح الباحثون في إكتشاف سرها بعد. إن إحدى رسائله المؤرخ في ١٩٢٢/٧/٩م توضح أن الصيغة كانت بادي ذي بدء "الإلـه هو الحقيقـة" و لكنه أعاد صياغته فيما بعد بـ "الحقيقة هي الإله". إن صيغة "الإله هو الحقيقة" لاتعني أن ماهية الشيئين واحدة او تحديد الأول بأنه الحقيقة. إن الحقيقة ليست صفة من صفات الله تعالى ، ولكنه هو هي، وليس هو شيئا يعرفها.

(رسالة إلى بي. جي. ماثيو بتاريخ ١٩٢٢/٧/٩م.)

الحقيقة عند غاندي لا يمكن أن توصف بطريق تجريدي أو يدرك بالعقل . إنها خاصة بالوجود. قال غاندي إن الحقيقة هي الإله ، و الإله

جوهر الحياة، و الشعور الطاهر النقي، و الأخلاق و الفضائل، و اللاخوف . ومصدر النور و الحياة، و التصريحات المبينة أملاه تنبئ، من رؤية وحدة الوجود مصبوغة بصبغة التوصف . إن تصور الإله يفهم كإدراك للحقيقة . و من هنا أعيد الصيغة الأولى ، و إن غاندي نفسه قد أعار أهمية قصوى لهذه الصياغة الثانية و اعتبرها من أهم إكتشافاته النظرية.

الحقيقة المطلقة هي أن الإله غير قابل للتصور، ولكن في الوقت نفسه يكمن جوهر الحياة البشرية في السعي لإدراكها. قال غاندي : إلى أن أصل إلى الحقيقة يجب علي أن أتمسك بحقيقة نسبية في فهمي. و لزام أن تكون هذه الحقيقة النسبية بمثابة درع لي و نجم يهديني لوقت محدد. (غاندي : حياتي ، ١٩٦٩ ص : ٣٢). وبتعبير آخر يجب أن يصغي المرء إلى صوت ضميره. إن الإنسان الذي يتمنى البلوغ إلى الكمال و الوصول إلى الحقيقة في ذاته و في المجتمع يجب عليه أن يسترشد ضميره، و هذا هو الطريق الذي اتبعه غاندي في تجاربه.

إن التجارب التي خاضها غاندي كانت مختلفة في جوهرها عن التجارب المعروفة في التقاليد الهندوسية و البوذية و اليانية . و ذلك بحيث أنها لاتتركز على عالم الفرد الداخلي ، بل تجرى في سياق إنساني واسع و تتطلب مجهودات جماعية مشتركة لا فردية فحسب فعلى سبيل المثال إن الألم أحد المواضيع الرئيسية للتفكير الفلسفي الديني الهندي . و الديانات الهندية كلها حاولت أن تبحث عن طرق و ذرائع لإنقاذ الفرد من الألم ، وهي تعزو سبب الألم إلى الذنوب التي ارتكبها الفرد في "حياته الماضية . فالخلاص منه إما في قبول الألم بذل و إنصياع و العمل على تحمله سواء أملا في استحقاق حياة أكثر فرحا و حبورا في المرة التالية أو في إيقاف دورة "سامسارا" (هيام الروح) عن طريق تحقيق " نيرفانا ". و الأمر يتوقف على الفرد: أي طريق يريد أن يسلك.

ومن هذا المنطلق كان يرى أن الخلاص منه هو في الجهود الرامية إلى تهذيب الفرد و المجتمع كليهما.

و بما أن غاندي كان يعتبر العنف و مظاهره المختلفة سببا

رئيسيا للألم فأعلن أن اللاعنف هو دواء كل داء و حاول أن يمثل ذلك بشخصيته نفسها.

و كان يرى أن العنف (أو هيمسا) عنصر بهيمي في الفرد، أما اللاعنف (أو اهيمسا) فيدل على طبيعته السماوية. و هو يرادف "الحقيقة هي الإله" ، وإن روحه وسيلة لإدراك الإله و فهمه. و أقر غاندي بأن فكرة اللاعنف ليست فكرة مبتكرة في حد ذاتها ، بل صرحت بها الكتب المقدسة ، و تم التسليم بها كحقيقة كونية. و لما رأى غاندي أن وظيفته عبارة عن تطبيق حقائق كونية في الحياة اليومية قام بالتجربة عن مختلف أشكال اللاعنف على المستويين الفردي و الجماعي.

و التزم غاندي بشدة بمبدأ اللاعنف في حياته الشخصية . ففي عام ١٩٠٦م ، و هو يناهز ٣٧ عاما ، تعهّد بأن يكون "براهما شاريا" في حياته و يعني ذلك التخلي عن المتلكات بأجمعها و وقف الحياة للعزوبة و النباتية. والامتناع الفردي عن جميع مظاهر العنف لم يكن شيئا غير عادي في الهند ، فإن الجانيين الهنود – مثلا – يعرفون بتقيدهم الصارم باللاعنف . ولكن الجديد في تجارب غاندي هو أنه أشرك فيها المجتمع كله.

و هو الذي ابتكر و خلق، أولا في افريقيا الجنوبية ثم في الهند، تجربة لم يوجد لها نظير للنضال ضد عسف المستغلين و الحكام المستعمرين ، و ذلك عن طريق استخدام العصيان المدني (ساتيا جراها) وكانت محاولته هذه أولى من نوعها في استخدام طريقة عديمة العنف لإيجاد حل للصراعات الطبقية و بالأخص الدينية.

و بخلاف بعض قادة حركة التحرير الوطنية لم يطالب غاندي بعلمنة السياسة. و فوق ذلك إنه قال : " إن من يزعم أن الديانة لا صلة لها بالسياسة لايعلم ماذا تعني الديانة" ؟ ولكي ندرك كنه موقفه يجب أن نأخذ ثلاث نقاط أساسية على الأقل في الاعتبار. فأولا كان غاندي يرى أن الإيمان الصادق بالإله هو خدمة الوطن. و قال " إنني لا أعرف أي إله آخر غير الذي يحيي في قلوب ملايين من الناس. وهم غافلون عن وجوده ولكن أعرف ذلك. أنا أعبد الإله الذي هو الحقيقة أو المطلقة التي

هي الإله . وذلك عن طريق خدمة هؤلاء الملايين من الناس".

وثانيا : كان غاندي ينظر إلى الديانة كأساس وطيد للبشرية ، و ذلك أنه كان يعتقد أن الديانات المختلفة أزهار جميلة من حديقة واحدة أو هي بمثابة فروع لشجرة عملاقة ، و أن كلا منها صحيحة على حد سواء . فقد كتب في جريدته الأسبوعية "هاريجان" في عام ١٩٢٨م ، "إن الله في الاسلام و"GOD" لدى النصارى و "إيشورا" للهندوس شيء واحد، وأن الإيمان القوي في هذا الإله يعني احتراما مماثلا للديانات كلها. و أكبر درجة لعدم التسامح . و عدم التسامح شكل من أشكال العنف . أن تؤمن بأن ديانتك أفضل من الديانات الأخرى".

و أخيرا، كما ذكرنا فيما مضى، كان غاندي يعتبر اللاعنف طريقا وحيدا للوصول إلى الإله - الحقيقة. و مؤكدا على وحدة السياسة و الديانة اصرّ غاندي على أخلاقية العمل السياسي . غير أن وحدة الديانة و السياسة في الحياة اليومية أفرزت نتيجة معكوسة تماما ، وأدت إلى الفرقة و إراقة الدماء بدلا من السلام و الأخوة.

دفعت الهند ثمنا غاليا لاستقلالها، فقد انقسمت البلاد على الأساس الديني، و برزت باكستان إلى حيز الوجود في عام ١٩٤٧م.

و صاحبت هذا الانقسام صراعات طائفية عنيفة. و كل يوم كان غاندي يناشد أبناء وطنه بأن يكونوا إخوانا متسامحين تجاه الديانات الأخرى ، و لكن الرد الذي تلقاه في معظم الأحيان (من الهندوس والمسلمين على السواء) هو "مات غاندي". و حينذاك أعلن غاندي إضرابه عن الطعام للمرة السادسة عشرة من ١٢ إلى ١٨ يناير عام ١٩٤٨م و لم يرض بقبول الطعام ما لم يحصل على وعد للتسوية. و في ٣٠/يناير حينما كان في طريقه للعبادة الجماعية خرج شخص و قتله طلقا بالرصاص.

فشل ممثل اللاعنف إن الحصول على الاستقلال لم يكن خلوا من إراقة دماء. و تحولت الصراعات الدينية إلى نزاعات عنيفة ذهبت ضحيتها مئات الآلاف من البشر.

هل الحياة نفسها تدل على وهن المثل التي كان يتبناها غاندي؟ و هل كانت جهوده ضياع وقت . و التضحيات بالذات التي

قدّمها أنصاره دون جدوى؟

إن الإجابة على هذا السؤال ذات خطورة جدا ، وليست أهميتها لتقييم الثوابت التاريخية للماضي فحسب ، بل إنها تهز الضمير و الفكر المعاصرين أيضا.

أظن أن غاندي نفسه قد أجاب عليه بصورة جزئية. لقد كتب في ١٥يناير لعام ١٩٤٧م متكهنا بموته المأساوي "إن الأمل الوحيد للعالم المعذَّب هو الطريق الخاص و المباشر للاعنف. و من الممكن أن يفشل ملايين الناس مثلي في محاولاتهم لإثبات الحقيقة و يخسروا حياتهم ، و لكن هذا يكون إخفاقهم أنفسهم ، وليس إخفاق الناموس الأبدي".

هل من العدالة أن تعتبر تجارب غاندي مع الحقيقة إخفاقا تاما ؟ ألم يوقظ المهاتما الوعي بالذات في أبناء وطنه ؟ ألم ينفخ غاندي فيمن كانوا مضطهدين و عزلا و بائسين روح الإيمان بقوة العزم و القدرة على مقاومة الشر؟ ألم يحاول أن يوحّد الجميع ، بغض النظر عن طبقاتهم أو منازلهم أو ديانالتهم ، في حركة التحرير الوطنية القوية ؟ ألم ينزع السلاح من العديد من خصومه، و ذلك بتقديم مثال "المكابدة و المعاناة" بدون" الثأر و الانتقام"؟

و ربما يتراءى لنا غاندي في النظرة الأولى مثاليا فاشلا و لكنه في واقع الأمر كان "حالما يقوم مستقيما على الأرض" و، المثالي الذي كان رجلا عمليا أكبر". و هناك أمثلة عديدة تقنعنا بواقعيته السياسية. و فيما يلي مقتطف من خطابه الذي أرسله إلى نائب الملك البريطاني في أغسطس لعام ١٩٤٠م - " إن نصف الهند ضعيف لحد لايطيق أن يقوم بمقاومة مصحوبة بالعنف ، و أما النصف الآخر فلا يرغب في ذلك. ومن هنا تجرأت على اقتراح العلاج با للاتعاون".

و بالنظر إلى موقف غاندي في بداية حياته السياسية (مشاركته من الجانب البريطاني في حرب بوير(BOER WAR) وفي القضاء على ثورة زولو (ZULU) و في تجنيد الهنود لدعم الدولة العاصمية خلال الحرب العالمية الأولى و ما إلى ذلك) لم يصبح اللاعنف عقيدته إلا فيما بعد ، و لم يكن بادئ ذي بدء، إلا أداة تكتيكية غير أنه بعدما جعل اللاعنف مبدأه الرئيسي لم يزل وفيا به إلى آخر حياته.

و كان غاندي يعرف معرفة تامة أن فكرة اللاعنف لن تتكلل بالنجاح في مستقبل قريب. فقد كتب في عام ١٩٢٩م- إنني أعرف أن تطور فكرة اللاعنف على الأرجح تطور بطيء للغاية، ولكن تجربتي قد أقنعتني بأن هذا هو الطريق الأكثر جدارة بالاعتماد للتوصل إلى غاية هامة. و العنف و إن كان دفاعا عن الحق لم يعد جديرا بالاعتماد. ومع اعتقادي هذا سوف أذهب في طريقي بوحدي إذا لم يقدّرلي أن يكون لي أنصار و مؤيدون في اعتقادي الحازم في اللاعنف.

و من أهم خصائص موقف غاندي من اللاعنف هي أنه تطور من طريق سياسي إلى حقيقة ، و هي الحقيقة التي مازال يبحث عنها طوال حياته ، و سعى إلى أن يمثلها بعمله. و اكتشف لنفسه و أحيى في الآخرين قيمة إنسانية كانت نسية منسية منذ زمن طويل و هي احترام المنحة المقدسة للحياة. و على أثر الأنبياء الماضيين قام غاندي بتذكير الإنسانية بالوصية القائلة: "لاتقتل".

إن اللاعنف مثل أعلى ونجم يضيء طريق الإنسانية في الظلام ، ويجب أن نعاد الحقيقة وتكرر طالما يوجد هناك أناس لايؤمنون بها.

تعريب : ولي أختر الندوي

طاغور في قارة أوروبا

بقلم : مارتن كامبتشين (*)

ظل طاغور يعرف في ربوع أوروبا و أمريكا لمدة طويلة من طريق أعماله التي نقلها نفسه من البنغالية إلى الإنكليزية أو من خلال التراجم التي انجزت بإشرافه. إلاّ أن تنظيم ملتقى و مسرحية و اوبرا في الآونة الأخيرة أتى ببداية جديدة نحو التعرف عليه في الغرب.

في عام ١٩٥٧م كتب الشاعر الألماني هيرمان هيس : ليتني أعيش لأرى طاغور يخرج منتصرا من غمرة النسيان التي اكتنفته منذ فترة لقد مات الشاعر هيس بعده بخمس سنوات. و أعماله نفسه شهدت انبعاثة على يد الرومانسيين من الهيبي و جيل الأزهار.

إنني كنت و لا أزال أشعر بأن قصائد طاغور لنالت نفس الإهتمامات التي نالتها قصائد هيس بعد وفاته لو تمت ترجمتها بالألمانية وغيرها من اللغات الأوروبية ترجمة لائقة عند ذاك. ذلك لأن العمق و سعة الأفق و تشابك الاحساس ميزات تضفي على قصائد صاحبنا طاغور جاذبية و طرافة. و تجعلها صالحة للإنبعاثة الجديدة في أوروبا. كما أن صدور تراجم متعاقبة لأعماله من اللغة البنغالية باللغات الأوروبية في السنوات الأخيرة، هو الآخر يشجعَ على التفاؤل بأن الأرضية الأوروبية جاهزة لشهود إنطلاقة طاغور و روائعه الشعرية من جديد.

* (مارتن كامبتشين ، الفائز بجائزة رابيندرا. عالم ألماني يقوم بترجمة مقولات راما كريشنا برامهانس من البنغالية إلى اللغة الألمانية).

ليس من شك في أن أعمال طاغور لايمكن تقديرها حق التقدير إلاّ عن طريق تراجمها باللغات الأوروبية. و طالما يكون إسمه مرتبطاً بالتراجم التي قام بها هو نفسه أو أشرف عليها، أنه سيظل يعرف في الأوساط الغربية رسولا أو فيلسوفاً هندياً بالطريق الذي عرفته أوروبا و أمريكا عندما زارهما بعد حصوله على جائزة نوبيل. إذن ضمن الأهمية بمكان كبير أن نستبدل "أيقونته" بكائن إنساني نابض بالحيوية. و الطريق الأوحد الذي يمكن إتخاذه لإحقاق الإنبعاثة المرجوة، متمثل في ترجمة أعماله الشعرية . و في إبـــراز جوانب التنوع و التشابك و إفراز الموضوعات التي تناولها في شعره . و بيان الميول و الأمزجة التي خلقها هو في إطار شعره إضافة إلى الإفادة من تلك النصـــوص الشعرية في وسائل الاعلام و مختلف المذاهب الأدبية.

لقد عقد "الملتقى" في أواخر أبريل ١٩٩٢م بـ دارمستادت (ألمانيا) لإحصاء هذا الشاعر الفياض مكانته في الساحة الأدبية الأوروبية. هذا الملتقى أتى نهاية للمهرجان الهندي الثقافي الذي أقيم في ألمانيا منذ ستة أشهر. عندما دخل القاعة واحد و عشرون مشاركاً ، أدركنا العبرة من أمر طاغور و من المكانـــة التي اكتسبهـــا فـــي الدوائـــر الأدبيـــة و الثقافية على مستوى المستويات المتعددة. شارك في الملتقى علماء بنغاليون استقر بهم المقام في أوروبا، و كان من أبرزهم ألوك رنجان داس جوبتا الذي يدرس اللغة البنغالية في هيدلبرغ (ألمانيا) و ساعد في تخطيط هذا الملتقى و تبارن راي تشودري - استاذ التاريخ بجامعة أكسفورد. فيما تولى كاتب هذه الأسطر تمثيل الجالية الأوروبية التي استقرت بالبنغال. و قد أتى حضور العالم الروسي للبنغالية -سيرجي- سيريبرياني في الملتقى ليبرهن على أن القارة الأوروبية تعيش فترة حدود مفتوحة. ألقى العالم الروسي سيريبرياني محاضرة قيمة تناول فيها -و في الغالب لأول مرة- زيارة طاغور لروسيا من منظور المرحلة التي تعايشها روسيا بعد انهيار الشيوعية. أنه وجـــه انتقـــادا رصيناً و محكماً إلى سذاجـــة طاغـــور التي سمحت له بأن يستغل أداة

للدعاية الأيديولوجية، و اثنان من الخبراء الألمان في شئون الهند (هما لوشيم أوستير هيلد و رولاندبير من مواطني ألمانيا الشرقية سابقاً) ركزا في كلمتيهما على أن الدراسات طاغور في جمهورية ألمانيا الديموقراطية (ألمانيا الشرقية سابقاً) كانت تقاليد أعرق من ألمانيا الإتحادية.

لقد نال المشاركون في الملتقى تقديراً كبيراً على سعة معرفتهم بطاغور و شعره. بيد أن الجو استلا حيوية و حرارة . و تزايد الحضور اقبالاً على الموضوع بالمعنى الواقعي عندما انتهى حديث غورا بانت شيفاني (الكناز) حول ذكرياته كطالب في "شانتي نيكيتان" في أيام حياة طاغور. و ألقت شارميلاى روى (شانتي نيكيتان/فرنسا) محاضرة حول "موسيقا رابيندرا".

المشاركون في الملتقى جميعهم ركزوا على أهمية الترجمة. إلاَّ أن التراجم بحد ذاتها لا تكون سوى وسيلة لدمج طاغور في نسيج الثقافة الأوروبية. و بعدئذ فماذا يمكن أن يكون لأعمال طاغور علاقة أو معنى في السياق الأوروبي المعاصر ؟ لقد نوقش هذا السؤال من نواحي شتى لكن المشاركين اغتنموا الفرصة للإشارة إلى بعض المعالير. كثيرما حدث أن تستغلت قصائد طاغور لأغراض أيدولوجية أو خدمة لرسالة معينة. الأمر الذي وجد تطبيقاً خاصة في حالة أوروبا حيث لم يتم تقييم أعماله جمالاً و إصالةً. و بالعكس فانها استخدمت لاغراض "الرسالة" و إن كان ذلك على حساب قيمتها الغنائية و الشعرية. أن قصيدة ما مفروضة بجودة تنطوي - أولاً و قبل كل شيء - على نسيج متشابك لمعاني الغناء التي يمكن أن تستخلص منها "رسائل" متنوعة و لكن على قيمة التجويد. و مع ذلك فالمهم في الأمر أن نتأكد أولاً من طبيعة "السياق الثقافي" الذي يمكن أن تتفتح فيه أعمال طاغور بسلامة كبيرة. إذا ما أريد لذلك "السياق الثقافي" أن يندمج مع ثقافة أوروبا.

لقد عرَّف بيريندراك بتاتشاريا، رئيس الأكاديمية الأدبية، في كلمته الغنائية على مجالين في اطارهما يمكن تحقيق ذلك الدمج

المنشود انشغال رابيندرا ناث بالطبيعة روحياً و وجداناً. يهدى إلى أن الحياة الإنسانية تصلح للاندماج مع الطبيعة. هذا الإنشغال أحمل بكثير من علاقة رومانسوية مع الطبيعة على ما نراها. مثلا ـ في شعر هيس. من هنا يسعنا تعريف أوروبا على رابيندرا ناث طاغور كـ "شاعر أخضر" قادر على توفير تعبيرات ثقافية و شعرية يمكن أن تسهم في الجهود المشوشة التي تبذل لحل المشاكل البيئية، مع العلم بأن هذه المشاكل تعالج و تناقش لغاية الحين من منظور اقتصادي بحت سواء أكان الأمر يتصل بالتنويعي أو بخصومهم الصناعيين.

و المجال الآخر الذي تصدي له البروفيسور بتاتشاريا في سياق التعرض لإمكانية تلاقي الثقافة الأوروبية و أعمال طاغور، يأتي منجسدا في نظريته الدولية. إن تحطم الحدود في شرق القارة الأوروبية أتى يفسح المجال للبحث عن الهويات الوطنية مـــن جديـــد، و يتيح فرصة لإعادة صياغة تعاريف العلاقات العرقية و الثقافية. بغياب نظرية سياسية دكتاتورية، انبجست الثقافة و أصبحت عاملاً رئيسياً من عوامل الحياة الأوروبية. هذه الموضوعات تناولها طاغور في محاضراته و مقالاته بكثير من التفصيل، لكن أمرها في المثالية بحيث أنه يبدو من المستبعد أن تنال تطبيقا أو تكون معمولاً بها في العلاقات بين الشرق و الغرب إلا أنه في العصر الراهن لم يعد العالم يصلح لمثل هذه الانقسامات المضبوطة و السعي الذي تولاه رابيندراناث ابتغاء لنوع من التوازن و الصداقة في استعمال الثقافة كرمز للهوية الشخصية أو الوطنية، حقيق به أن يدرس و يدعم في زمننا.

أية محاولة جادة و مخلصة لدمج أعمال رابيندراناث مع صياغة الثقافة الأوروبية تتطلب أيضاً أن تتلاءم أعماله مع الأسلوب الثقافي الأوروبي و يبدو لي أن المسرح يوفر مجالاً مناسباً لإنجاز هذا الهدف. إذا الواقع أن العرض المسرحي على مستويات شتى، إذا ما أتي مدعوما بالوسائط المختلفة (الإبلاغ و الألبســة و الخشبة و أسلوب التمثيل) فإنه سيحول تلك التجربة إلى كل جانب و مفهوم لجمهور المشاهدين و بهذا

الصدد دعني أنقل لك شيئاً عن التجارب التي استجمعتها من خلال محاولتين من ذلك القبيل.

عندما انتهيت من قراءة مسرحية "مكتب البريد" في صورتها الأصلية لأول مرة، انني وجدتها في البلاغة و الامتاع بمكان كبير فاندفعت فوراً لترجمتها باللغة الألمانية عن طريق ترجمة المسرحية "سري سري راما كريشنا كاتا ماريتا" من اللغة البنغالية بالألمانية، كنت قد اكتسبت نوعاً من المهارة في ترجمة لغة الحوار. و كان المهم عندي ـ لدى ترجمة مكتبة البريد ـ أن أجعل من مكالمات أمل ـ شخص من شخوص المسرحية ـ سلسلة بسيطة و خالية من شوائب الإصطناع و التكلف التي نتلمسها في التراجم الانكليزية. هذه البساطة النابضة بشكلها الطبيعي ، تحمل بين طياتها جميع "المعاني" التي تتمتع بها المسرحية في لغتها الأصلية. و عندئذ أدركت أن "مكتب البريد" أكثر مسرحيات طاغور صلاحية للتكيف مع المسرح الأوروبي ذلك لكونها تخلو من الأغاني و التلميحات الأسطورية، و من التصميمات الفرعية المعقدة التي تتطرق إلى المشاكل الاجتماعية الهندية. و وجدت أن هناك صلات بين هذه المسرحية الرمزية و رمزيات المسرح الأوروبي الوجودي بما فيها مثلاً مسرحية "Waiting for Godot" لـ صيمويل بيكيت . و القصة القصيرة "An Imperial Message" للكاتب فرانز كافكا.

و من حسن حظي فان المخرج الألماني و لفرام ميهرنج قرأ ترجمتي ، و قام بعرضها في سويسرا. بالنظر في الرسوم البيانية نطلع على أن مسرحية "مكتب البريد" عندما عرضها الكاتب نفسه على الخشبة، أنها أتت مفعمة بتفاصيل هندية الأصل (كاكسواخ التبن و الألبسة الخ). و بعكسه فان ميهرنج قرر بحذف ملامح الثقافة الهندية برمتها، و تعمد حتى إلى اضفاء "الثقافة الألمانية" على أسماء شخوص المسرحية. و مضى ميهرنج في مهمة التجريد هذه لحد أنه أسقط جميع تفاصيل الخشبة التي كانت تنم من الثقافة الهندية، و منح تحركات و مكالمات الشخوص أسلوباً جعل من القصة تنفتح على مضمونها

الرمزي بحيوية أشد.

و في الفترة اللاحقة تولت مدرسة سوبـرنة للمعوقين (في سارغاتس) عرض نفس المسرحية. و المعوقون من طلاب المدرسة الذين لعبوا أدوار شخوص المسرحية "مكتب البريد" مثلوا "أمل" بعرضه المضـال بمهارة فائقة، و وجدوا في تصميمه و حملسه لأجل الحياة، و في انتقاله الهادىء من النوم إلى الموت تسلية كبيرة.

المحاولة سالفة الذكر أعادت لذاكرتي محاولة أخرى مثيرة (ولكن غيرمعروفة في الهند) قام بها جانوسزكوريزاك (١٨٧٨-١٩٤٢) الطبيب و الروائي البولاندي الشهير، لعرض نفس المسرحية "مكتب البريد" هذا الكاتب البولاندي كان مديرا لمدرسة الايتام، و عاش في غيتو يهودي بوارسـو في عام ١٩٤٢م، و لقي مصيراً مأساوياً عندما فرض عليه أعداد ٢٠٠ طفل من الأطفال الذين كان يرعاهم في مدرسته ، للنقل إلى غرف الغاز النازية. أنه رفض أن يتخلص بحياته ، و آثر الموت مع الأطفال اليهود. و قبل شهر فقط من وقوع الإبادة الجماعية قام كوريزاك بعرض المسرحية "مكتب البريد" لتلقين أطفاله معنى المعاناة و الصبر عليها. و أحد من شهود العيان المعاصرين وصف أدائهم بالكلمات الآتية.

" الأطفال في دار الايتام كانوا ينظرون إلى "أمل" بأقصى عناية و استوعبوا كلماته عن "النجاة الموعودة" كان هؤلاء الأطفال يختنقون داخل جدران الغيتو، و أقحموا أنوفهم في الشقوق ليطلعوا على ماجرى في الطرف الآخر و كم كانت رغبتهم شديدة في أن يلعبوا مع "أمل" و مع الشـباب ، و في الركض على الشارع و السباحـة في عين، و في قطف باقات الأزهار، أنهم نسوا الأزهار كيف تبدو، و مع "أمل" انتظروا بفارغ الصبر لرسالة الملك التي كانت تأتي إليهم حاملة نبأ التحرير. الأطفال و معهم "أمل" أيقنوا أن الرسالة لآتية إليهم.

هناك شخص آخر شاهد تلك المسرحية، و هو على قيد الحياة حتى الآن، أنه وصف العرض المسرحي لـ "مكتب البريد" في الغيتو بأنه كان "تجربة هزت القلوب من أعماقها.. التجربة التي لم يتكرر مثلها في

أيام حياتي" بعد العرض المسرحي هذا سئل جانوسزكوربزاك عن اختياره لتلك المسرحية، و أنه أجاب قائلاً "لابد للمرء أن يعرف كيف يستقبل ملاك الموت بهدوء".

في شهر مايو ١٩٩٢م تم عرض تمثيل غنـــــائي للقصيدة "بيباشارجراس" لرابيندرانات على المسرح الأوروبي. كان وليام راديس قد ترجم هذه المسرحية الشعرية باللغة الانكليزية ضمن الأعمال المترجمـــة في "رابيندرانـات طاغـــور: قصائد مختـارة" (١٩٨٥م) و الموسيقي الهندي برام فير، هو من سكان دلهي، و حاليا يستوطن في انجلترا، اختار تلك القصيدة لعرضها على المسرح.

لقد تغذى برام فير على التقاليد الموسيقية الغربية، إلا أنه مازال يحتفظ بصلاته العاطفية مع الموضوعات الهندية قبل العرض الغنائي لـ "بيباشارجراس" كان برام فير قد أعد أنغاما موسيقية لقصيدة ترنيمة "براهما، فيشنو، شيفا" مترجمة باللغة الانكليزية على يد نفس المترجم - راديس -، كما سبق و أن كتب في دلهي "أوبرا" للأطفال حول حياة كريشنا. التمثيل الغنائي للقصيدة "المختطف على يد الآلهة" - التسمية الانكليزية لـ "بيباشارجراس" - كان مزيجاً نادرا لفن موسيقي هندي عامل وسط أجواء التقليد الغربي و تجارب انكليزية كان على معرفة عميقة للثقافة البنغالية، و التي يبرز خصوبة مثل هذه المحاولات الابداعية التي تتم بمشاركة ثقافتين - أوروبية و بنغالية. و لي أن أقول إن هذه المحاولات في العصر الحاضر - عصر الاتصالات السهلة و السريعة بين الشعوب تشكل سمات لعورتنا التاريخي.

لدى كتابة الرواية الغنائية الإنكليزية لـ "المختطف على يد الآلهة" واجه وليام راديس تحديات جسيمة في نقل - على حد تعبيره - قصيدة طاغور بانفعالها الدرامي و العاطفي إلى "حوار درامي" يصلح للعرض على خشبة المسرح. و الأمر لم يكن مقصورا على ذلك، بل المهمة اقتضت اضفاء طابع كوني على "شعر غنائي" تميز بمضمون و أرضية ثقافية هندية بحتة. لو يمكن أن نقول إن المهم تطلب تجربة الرواية

الغنائية من ألوانها الهندية، و فرض اعطاء التصميم الروائي و المعاني رموزاً مفهومة على المستوى العالمي. و كالنتيجة لذلك فان الصورة الانكليزية حافظت على معالم القصيدة الأصليـة كمثل نهـــر جنجـا و قوافل الناس في طريقها إلى منبع هذا النهر للإغتســـال المقـــدس، و عودة تلك القوافل إلى البيوت في اعقاب اداء الصلوات الدينيـــة، و بعدها فان تلك الصورة المترجمة تخلو من التلميحات إلى شعائر الهندوس الدينية بما فيها السفر إلى الأنهار للإغتسال في ساعات سعيدة، و قداسة نهر جنجا، و الأوهام و الخرافات التي تؤدي إلى تضحية "راخال".

عندما يدرك المرء أن الديانات -هندوسية كانت أم غيرها- تصلح أن تكون عرضة للأوهام، عندئذ يتبين له أن تصميم القصة الغنائية يمثل معركة بدائية بين قوى النور و الظلمة، و الظالم و المظلوم.. بين البطل الذي يتولى مهمة الانقاذ و عامة الناس الذين تنتابهم المخاوف. في هذا الإطار يتم ابراز "راخال" كصبي حقيقي يتطلع من خلال سفره إلى النهر المقدس، إلى نجاة تيسر له السبيل إلى معرفة الذات، (براو فير) بصفتها "ضحية لا ذنب لها" و "كبش فداء"، في وجه الظروف المتأزمة للغاية و الناجمة من الاعصار الذي يهدد الحياة عند النهر، تتبدى هذه القوى الكامنة في دخائل الانسان، تقود في أقصى الغرابة غير مبالية بما يفرضه التقليد الاجتماعي من مرونة و لين.

لقد افتتح التمثيل الغنائي لـ " المختطف على يد الآلهة" في شهر مايو ١٩٩٦م في مهرجان ميونخ الدولي للمسرحية الغنائيـة الحديثة و الذي عقد بإشراف الموسيقى الألماني الشهير هانس و يونيرهينز، الأركيستوا و مديره ديليبهدر سيليهين كانوا من امستردام (حيث سبق و أن عقد العرض التجريبي للمســرحية) فيما أتى معظم المطربين و المخرج بيري أودي من بريطانيا. أما دور "راخال" في العرض الافتتاحي، فقد لعبه صبي هندي موهوب يقيم حاليا في بريطانيا. وليام راديس نفسه يحب الموسيقى، و يجيد العزف على البيانـــو.

و إنني أتذكر أنه تغنى لي في منزله بإكسفورد أغنية لـ شوبيرت. من هنا فإنه يتمتع بحساسية لازمة للعمل مع موسيقى. النص الغنائي بقلم رابيس يحيى على ساحة الذاكرة ظروف الأسفار القديمة إلى الأماكن المقدسة و تعقيداتها خاصة عن طريق الهتافات و الصرخات الهشة و الجمل المقطوعة. و هنا يبدو من المناسب أن أذكر أسطراً من آخر النص الغنائي الذي يبين قذف راخال في المياه المتدفقة، و صرخاته الأخيرة " أنت أنندا، أنت أنندا" التي كانت تصل أسماع الناس في القارب.

مايترا (قائد الجماعة)

(الصرخة) لفحات مثل سياط البرق

لسعات كلسعات العقرب

صرخة غارق مسكين

طعنات مثل طعنات أسياخ النار

راخال:

أنت أنندا ، أنت أنندا (متعة الفناء ، متعة الفناء)

أنت أنندا (متعة الفناء).

مايترا:

صبرا"

انقذوه ! انقذوه ! انقذوه !

سواد السماء و الطوفان

عمى الشمس عند الغروب

غمرة ظلام يغرق بها كل أحد

لقد انتهز الموعود

الآن سنعود آمنين سالمين

من حيث أتينا

نحن الملاحون و المسافرون

المجنون ! الابله !

لم أحضرتم الصبي و أمه؟
مايترا:
سأنقذك من الغرق (يقفز و يغرق هو الآخر).

الموسيقا في هذا العرض تتعمد لخلق إيقاع شديد، و تماثل الأصوات بطريق يجعلها و كأنها الأصوات نفسها. و كون المسرحية مليئة بالعواصف و الاعصارات و الموجات المتعالية، هو الآخر يتطلب أن تكون الموسيقا كذلك، و بالرغم منه فان الموسيقا أبعد ما تكون عن كونها نقلة للأصوات كما هي في طبيعتها، بل و انها تتعمـــد لصياغـة ما يتحرك بدخائل الشخوص من عواطف صياغة بديعة. في كثير من الأحيان نرى الناس ينشدون جماعيا أو بأسطر متواكبة بهدف اعطاء الصراعات و الصدامات المتفاقمة بينهم نهاية مؤلمة.

لا نجد فوق الخشبة لا القارب و لا النهر، و بحسب مقتضيات التصميم المسرحي في طرازه البدائي ، كان هناك رصيف معلق من السقف، و الممثلون ـ المغنيون كانوا يحركونه تحريكا شديدا شبيها بحركة القارب و الموجات، و الخشبة كلها كانت مفروشة برمال سوداء بحمق الكعبين .. و بعـــد قليل صارت الرمـــال منقشة بآثار الأقــــدام، و ظهرت فوقها التراكمات و الأواني دلالة على الهزات العاطفية.

لقد تلقت الأوبيرا " المختطف على يد الآلهة" اهتماما كبيرا لدى الصحافة في انكلترا و هولاندا و ألمانيا و سويسرا، و ذلك حقاً كان شرفا كبيرا. و ارتأى النقاد عامة إن "المختطف على يد الآلهة" كانت انجح الأوبيرات الحديثة و أشدها تأثيرا. لكن المدهش في الأمر أنني ما اطلعت على تقارير عن هذا العرض في الصحافة و المجلات الهندية بالرغم من أننا نتلمس هنا في أنحاء القارة الأوروبية ظاهرة مثيرة تجسدت أولاً في ترجمة أعمال طاغور الشعرية، و تحويلها إلى شكل أدبي آخر الدراما، و تقليبها ـ في آخر الأمر ـ إلى ألحان موسيقية في إطار التقليد الأوروبي، و عرضها على المسرح بمراعاة الضرورات الجمالية التي يتبناها جيل الشباب الأوروبي الحديث .. الآن لم يعد

رابيندرانات يعرف في أوروبا حكيما أجنبيا مــــن أقاصـــي الهنـــد، أو كشخص عاش بمنأى من تأثيرات ثقافة المواطن الأوروبية و لدرجة أنه لم يكن يصلح أن يجد صلات مع الحياة الأوروبية المعاصرة .. الآن معرفة أوروبا لرابيندرانات تنتزع عن شخصه جعبته السوداء القاتمة .. و تنزله منزلة "رابيندرانات" الذي تغير و تجدد في طـــور إنبعاثـة و تحول إلى كائن حي نابض في أنسجة الثقافة الأوروبية الحديثة.

و لكن هل استطاع رابيندرانات الحفاظ على تشخصه في خضم هذه التحولات؟ اجابتي على هذا السؤال تكون بنعم .. ذلك لأن قصيدته الروائية: ديباتار جراس لم تخسر - في أشكالها الأوروبية - شيئا من تركيزها الأساسي الذي يعكس نزعات الشاعر طاغور، و يبرز كراهيته الشديدة للأوهام، و استنكاره للظلم و للتدين المتكلف الذي يجعل صاحبه مبهم الاحساس. و الحق مع وليام راديس حين يكتب أن الأوبرا كانت من وجهة نظره - ترجمة للقصيدة البنغاليـــة أغنـــى و أعمـــق مما يكون قد تصوره ممكنا.. و إنما يجوز القول بأن القصيدة بعد تجريدها من مخصصاتها الثقافية قد كشفت عن معاني و مفاهيم إضافية لم يتطرق إليها قراء القصيدة بالهند.

دمج طاغور بالثقافة الأوروبية المعاصرة دمجا أشمل ، هدف يتطلب تحقيقه بذل المزيد من المساعي المماثلة .. و بهذا الصدد يمكن وضع أنغام موسيقية لأناشيده (مثلما جرى في مطلع القـــرن الحالـــي) و اتخاذ إنتاجاته المسرحية الأخرى - أسوة بمكتب البريد - لعرضها في أوروبا.

تعريب : راشد علي

إقبال في العالم العربي

بقلم : د/ نثار أحمد الفاروقي
جامعة دلهي ـ دلهي

إن شاعراً عظيماً لا يحده زمان أو مكان ، كما لا يمكن أن ينسب إلى شطر دون شطر و قطر دون قطر ، و حينما ندعو إقبال "شاعر الشرق" فلا نريد به أنه مقصور على الشرق ، بل نعني به أنه عرض الرؤية الشرقية للحياة و الكون مقابل الرؤية المادية للغرب . كان إقبال شهد الحرب العالمية الأولى ، كما تأثر قلبه الشجي تأثراً كبيراً بانهيار الخلافة العثمانية على أيدي القوى الإستعمارية. كان الإستعمار الغربي استعبد الشرق و أخضعه لسلطانه و أنشأ فيه مستعمراته ، و كان الصراع بين الشرق و الغرب قائماً على قدم و ساق في عهد إقبال ، و وصل إلى ذروة الإحتدام ، فلم يحل عام ١٩٣٩م حتى بدأت تظهر بوادر حرب عالمية ثانية ، و في هذا الجو كان من المستحسن أن تقوم الشعوب المستعبدة بعرض فلسفة حياتها بفخر و اعتزاز . كان إقبال يدرى أن هذا الصراع الدائر بين الشرق و الغرب ليس صراعاً سياسياً فحسب ، بل إن سيله بدأ يجرف كل ناحية من نواحي الحياة . فمن هذا المنطلق جعل إقبال شاعريته ناطقة بلسان حال الشعوب الشرقية .

و يتحتم على المصلح أن يكون على معرفة تامة بمزايا فلسفات مختلفة و معايبها ، و كان على استعداد لأن يقدم نظاماً بديلا عن النظام

السائد . كان إقبال يعرف جيدا أن الشرق يملك نظام فكر قد ساد في العالم طوال قرون عديدة ، و إن هذا النظام يقدر على أن يحرك الناس من مساكنهم و ينفخ في الشعوب روحاً جديدة ، فمن هنا جعل إقبال شعره أداة لتقديم أفكار إسلامية سليمة .

تعلم إقبال اللغة العربية ، و لكنّه لم يكن يقدر على نظم القريض فيها ، و إلاّ لكان اتخذ اللغة العربية وسيلة لعرض أفكاره و رؤياه، لكنّه نظم الشعر في اللغة الفارسية إلى جانب اللغة الأردية . إذ كان يريد أن يبلغ رسالته إلى مناطق الشرق أكثر فأكثر . لم تكن الفارسية لغة أجنبية في الهند بعهد إقبال ، بل كانت تفهم و ينطق بها خارج الحدود الهندية في افغانستان و إيران و آسيا الوسطى و تركيا و المناطق الحدودية العراقية ، و كان نطاقها أوسع بالنسبة إلى اللغة الأردية، و لكن المشاكل و القضايا التي عرضها إقبال في شعره كانت في غالبيتها المشاكل التي كان يواجهها العالم العربي . و بعد انهيار الخلافة العثمانية تحولت هذه الأقطار العربية إلى مستعمرات للدول الغربية ، فكان من اللازم أن تبلغ رؤى إقبال و وجهات نظره إلى العالم العربي ، و توقظ سكانها من غفوتهم . إن شعر إقبال يحوي ما يعجب به العالم العربي إعجاباً كبيراً . و لكن تباين اللغة كان يشكل معوقاً كبيراً في هذا الإتجاه .

تم نقل مؤلفات إقبال إلى اللغة الإنجيليزية منذ مدة غير قصيرة . و لكنّ العالم العربي لم يتعرف على إقبال إلاّ في العصور الأخيرة . و ذلك حينما قامت باكستان بتعريفه شاعراً وطنيا لها في العالم العربي . و استخدمت لذلك وسائلها الدبلوماسية أيضاً . ففي عام ١٩٧٧م بمناسبة ذكرى ميلاد إقبال المئوية عقدت إجتماعات خاصة في الدول العربية ، و كتبت مقالات حول إقبال و شعره و نشرت في جرائد و مجلات مختلفة .

غير أن هذه المقالات كانت تتضمن معلومات سطحية ، لأنّه لم تكن حتى ذلك الحين نقلت دواوين إقبال الشعرية كلّها إلى اللغة

العربية . كما لم يظهر كتاب يقدم شعر إقبال و وجهات نظره في اللغة العربية بأسلوب شيق يأخذ بمجامع القلوب. و كان كتاب *روائع إقبال* للسيد أبي الحسن الندوي أول كتاب عرف بإقبال في العالم العربي بطريقة أمثل . و نقل هـذا الكتاب إلـى الأردية باسـم *نقوش إقبال* ، و ظهرت عدة طبعات له منذ ذلك الحين في اللغة العربية من دار الفكر، دمشق (عام ١٩٦٠م) و دار القلم ، الكويت و دار الفتح في بيروت .

إن عامة المثقفين في العالم العربي لا يعرفون إقبال إلاّ كما يريد السلك الدبلوماسي الباكستاني أن يعرفوه . أما وصف إقبال بأنه كان موجد رؤية دولة باكستان فشيء عام . بل يقال عنـه أيضاً إن فلسفتـه لم تكن تتفق الفلسفة الهندية بل تتعارض معها. حتى قال محمد حسين هيكل:

"ولد في الهند ، و نشأ بين أهلها ، ثم أعلن على الناس فلسفة شعرية سائغة لا تتفق و الفلسفة الهندية في شيء"

(إقبال العرب على دراسات إقبال ص ٧)

و إن عبد الوهاب عزام ، الذي كان سفير مصر لدى باكستان ، أول من قام بنقل آثار إقبال إلى اللغة العربية ، فقد ترجم خمسة منها إلى العربية و هي:

رسالة الشرق (پيام مشرق) طبعها مجلس إقبال عام ١٩٥٦م

و ضرب الكليم: القاهرة ، عام ١٩٥٢م.

و ديوان الأسرار و الرموز : (اسرارخودي و رموز بيخودي) دار المعارف ، عام ١٩٥٥م.

كما صنف عبد الوهاب عزام كتاباً مستقلاً حول فكر إقبال و فنّه و أسماه " محمد اقبال سيرته و فلسفته وشعره" ، و طبع هذا الكتاب في القاهرة عام ١٩٥٣م ، ثم أعيد طبعه في كراتشي عام ١٩٥٤م . و كذلك ترجم منظومته " مسجد قرطبة" الشهيرة باسم "إقبال في مسجد قرطبة" . و طبعت على حدة عام ١٩٥٥م.

و يأتي بعده حسين مجيب المصري الذي ألف كتاباً وجيزاً حول

فكر إقبال و فنه بإسم "إقبال و العالم العربي" . و طبع هذا الكتاب عام ١٩٧٦م في مصر . كما ترجم هذا الكتاب و طبع في اللغة الإنجليزية أيضاً. ثم قام بدراسة مسهبة و نشر كتابا له آخر عام ١٩٧٩م بمصر بإسم "إقبال بين المصلحين الإسلاميين" (الصفحة ٢٣٦) . و ترجم هذا الكتاب الأخير أيضاً في الإنجليزية بإسم Iqbal Among Muslim Reformists
و تابع حسين مجيب دراساته عن إقبال و نشر كتابه الثالث عنه بإسم "إقبال و القرآن : دراسة قرآنية مقارنة " (الصفحة ٣٠٤) في مصر عام ١٩٧٨م . و يقول حسين مجيب في هذا الكتاب إن اقبال درس الشعراء العرب و الفرس و الأتراك و حاول أن يقلد أسلوبهم . غير أنه اختلف منهم في نظريات عديدة . و ساق أدلة على وجهة نظره من القرآن الكريم و من هذا المنطلق إن وجهات نظره أقوى و أحكم من الناحية المنطقية ،فهو مختلف اختلافا تاما من أولئك الشعراء العرب و الفرس الذين يحاكي أسلوبهم بين الفينة و الفينة.

و كذلك ترجم حسين مجيب منظومته " جاويد نامه " بإسم "في السماء" التي طبعت عام ١٩٧٣م ،كما ترجمها محمد سعيد جمال الدين الأستاذ بجامعة عين شمس أيضاً و نشرها بإسم " رسالة الخلود" عام ١٩٧٤م ،و كتب عليها حواشي توضيحية أيضاً . و تقع هذه الترجمة في أكثر من ٢٠٠ صفحة.

كما قام حسين مجيب بنقل " گلشن راز جديد" إلي اللغة العربية بإسم "روضة الأسرار" و طبعه عام ١٩٧٧م و هو الذي قام بنشر الترجمة العربية لكتاب "ارمغان حجاز " عام ١٩٧٥م بإسم " هدية الحجاز" . كما كتب عبد الحميد ابراهيم سمير اطروحة الماجستير بجامعة القاهرة حول كتاب " ارمغان حجاز" و طبعت فيما بعد .

و الصاوي علي شعلان ثالث المترجمين الذين سعوا لأن يعرفوا بإقبال في العالم العربي ، فقد كتب كتباً عديدة حول اقبال متعاونا مع حسن الأعظمي . و من هذه الكتب " ديوان اقبال" الذي يتضمن نخبة من شعر اقبال و ترجمتها العربية شعراً . و طبع هذا الكتاب في

القاهرة عام ١٩٧٧م بمناسبة ذكرى اقبال المئوية ، و كذلك قامت أميرة نور الدين بترجمـــة صفوة من أشعـــاره بإســـم " در من شعر اقبـــال" و نشرته في بغداد عام ١٩٥١م كما قام الصاوي بنقل " شكوه جواب شكوه" إلي اللغة العربية ، و طبعته الدار العلمية ببيروت عام ١٩٧٢م. و هو الذي ترجم " الأنشودة الإسلامية" لإقبال من الكتاب الفارسي لمؤلفه الإيراني علي أصغـــر حكمت. و في عام ١٩٦٢م ظهرت الطبعة الثانية لكتاب " الحياة و الموت في فلسفة إقبال" من كراتشي الذي صنّفه الصاوي و الأعظمي بالإشتراك ، و كانت طبعته الأولى ظهرت من حيدر اباد عام ١٩٤٦م.

كذلك قام الصاوي و محمد حسن الأعظمي بجمع كتاب بإسم "فلسفة إقبال و الثقافة الإسلامية في الهند و باكستان" ، و يقع هذا الكتاب في ٢٢٠ صفحة ، و طبع عام ١٩٥٠م في دمشق ، ثم ظهرت طبعته الثانية عام ١٩٧٥م من دار الفكر بدمشق. و يتضمن هذا الكتاب مقالات أمين الخولي و عبد الوهاب عزام و محمـــد علـــي باشا و عبـــد الخطيب و غيرهم.

و هناك كتب أخرى تناولت إقبال و شعره و فلسفته ، بعضها مجموعة مقالات و البعض الاخر كتيبات و رسائل مقتضبة تعرف بإقبال منها كتاب " اقبال شاعر الحرية و الكفاح" لمؤلفه طه عبد الباقي، و " إقبال الشاعر و الفيلسوف و الإنسان" لحميد سعيد الذي طبع في نجف عام ١٩٦٥م ، و كتاب " محمد إقبال مفكرا إسلاميا " لمؤلفه محمد الكتاني الذي طبع في مراكش عام ١٩٧٨م في بيروت. و في عام ١٩٥٧م نظمت وزارة المعارف الباكستانية مسابقة كتابية و خصصت لها جوائز ، ففاز كتاب نجيب الكيلاني السالف ذكره بالجائزة الأولى ، و قد ظهرت ثلاث طبعات لهذ الكتاب حتى عام ١٩٨٠م و صنف نجيب كتابا أخر بإسم " اقبال و العالم العربي" الذي طبع في القاهرة عام ١٩٧٦م.

و صنف الدكتـــور أحمد معوض كتابا ضخما يقع في ٤٧٠ صفحـــة و سماه " العلامة محمد إقبال حياته و آثاره" ، و طبعته الهيئة المصرية

العامة للكتاب عام ١٩٨٠م ، و يشتمل هذا الكتاب على ستة أبواب و هي كما يلي :

حياة إقبال الخاصة

المعالم الرئيسية في حياة إقبال الخاصة

إقبال و الأوضاع السياسية في شبه القارة

آثار إقبال

فكر إقبال و فلسفته

رسالة العبودية

و أثبت في آخر الكتاب فهرس للمراجع و المصادر باللغات المختلفة من العربية و الفارسية و الأردية و الإنجليزية و التركية و الألمانية و الفرنسية و الإيطالية. و يعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب التي صنفه أي كاتب عربي.

كذلك تم نقل محاضرات اقبال إلى اللغة العربية باسم "تجديد التفكير الديني في الإسلام" ترجمها عباس محمود و قام عبد العزيز المراغي - رحمه الله - بمراجعة أجزائها الأولى ثم راجع بقيتها الدكتور مهدي علام . و طبعته لجنة التأليف و الترجمة و النشر عام ١٩٥٥م بالقاهرة، ثم ظهرت طبعتة الثانية عام ١٩٦٨م ، و تقع في ٢٢٧ صفحة.

و هلم بنا نذكر ذكراً عابراً تلك المقالات التي نشرت في المجلات و الصحف العربية و تبحث هذه المقالات عن اقبال و شعره و فكره و فنه ، و ساهم في كتابتها كتاب كبار معروفون من أمثال الدكتور طه حسين و عباس محمود العقاد و محمد حسين هيكل و محمد كامل مرسي وأحمد حسن الزيات و عبد الحميد الخطيب و فتحي رضوان و أحمد زكي و عبد الوهاب عزام و غيرهم. و قد ألحق رفيع الدين هاشمي ملحقا لهذه المقالات في آخر كتابه " كتابيات اقبال " و لكنه من البديهي أن ملحقا لا يمكن أن يكون مكتملا. و قد وفقت إلى أن أعد فهرسا لـ ٤٢ مقالا ظهر في المجلات العربية ، و لا يمكنني أن أقدم دراسة تحليلية لهذه المقالات ، فإنني لم أتعرف على معظم هذه المقالات ماعدا

عناوينها، غير أن المقالات التي اتفق أن اطلعت عليها وجدت منها للدكتور طه حسين مقالا مثيراً للفكر ، فقد قام فيه الكاتب بدراسة مقارنة لإقبال و أبي العلاء المعري . و يقول إن كلا من اقبال والمعرى شاعران إسلاميان ، و أضاف كل منهما إلي الادب الإسلامي مالا يستهان به ، فإقبال شاعر شبه القارة - الهند و باكستان و المعرى شاعر العرب. و هناك شبه كبير بين الشاعرين كما يوجد بينهما اختلاف كبير أيضاً، فكل منهما شاعر و فيلسوف جعلا الشعر تابعاً للفلسفة و الفلسفة للشعر مع أنه من الصعب جداً أن يوجد الإنسجام و التوافق بين هذين الفنين. و كلاهما خرجا علي التصوف التقليدي ، و قدما رؤيتهما الفاصة التي لم يكن يشاركهما فيها أحد ، كما لقن كلاهما الإنسان درسا في معرفة الذات. لكن أبا العلاء كان في العرب و ينظر دوماً إلى الهند، و تأثر بفلسفتها تأثرا جعله يسلك مسلك البراهمة و الزهاد الهنود و يعيش عيشة نساكهم . أما إقبال فقد نبغ في أرض الهند و كان يرنو دائماً إلى العرب و يفتخر على نغمته الحجازية و يقدم العرب مثلا أعلى للإنسانية .

و أبو العلاء تغلب عليه روح اليأس و التشاؤم فيتنسك و يعتزل من الناس ، أما إقبال فشاعر الرجاء و التفاؤل و لا ينزوى إلى مكان منعزل بل يعيش بين الناس و يمتع نفسه بملذات الحياة.

و هكذا أبرز طـــه حسين جوانب عديـــــدة من حيـــاة الشاعرين و فكريهما يتحدان فيها و يختلفان . و لو قام أحد بشرح هذه الجوانب و إبانتها لبمكن أن يعد كتاب ممتع شيق حول إقبال من ناحية جديدة.

تعريب : ولي أختر الندوي

الشيخ العلاّمة الميمني

بقلم: الأستاذة عطية بنت خليل الأنصاري

فتحت عيني و كان بيت والدي الشيخ خليل الأنصاري منزل الأدباء و مقر كبار علماء لغة الضاد و عش العلماء و منبر الفقهاء و المحدثين كما كان مرجع الأتقياء و الصالحين من بلاد الهند و من روسيا و بورما و ماليزيا و تلك في بلدة بوفال. و لم تمح من ذاكرتي أسماء هؤلاء غير أن الأستاذ عبدالعزيز الميمني يبقى أقرب صلة مني و أبرز شخصية من زملاء و أحباء والدي رحمهم الله.

عرفت الميمني منذ عمر مبكر بل منذ لم أكن شيئاً مذكوراً من ناحية العلم و الأدب و كم جلست حوله و كان زائراً لوالدي في منزله كضيفه العزيز و ضيفه الكريم من بلدة عليجراه أو حيدرآباد.

نعم، كان الشيخ الميمني يجالسني و كنت طفلة صغيرة و يعجبني كثيراً إذ يحكي حكايات لطيفة و أحيانا طرائف عربية نادرة و كنت أشتاق إليّ استماعها منه كما كنت أظل رهن إشارته في أثناء زيارته لنا لتقديم بعض الكتب من مكتبة والدي في البيت.

و لم أكن أعرف مكانته العلمية و قيمة إنتاجاته الأدبي و عظم جوانب شخصيته الكريمة آنذاك لصغر سنّي و قصر فهمي ولكن لن أنسى المناقشات الأدبية التي كانت تجري بين الميمني و أبي و تشاركهما أختي الكريمة المرحومة رقية خليل الأنصاري التي كانت أستاذة فاضلة و مشغوفة بالأدب العربي تشاركهما من وراء حجاب.

في باكستان:

ثم رأيت الميمني بعد استقلال باكستان حيث كنا نسكن في

منطقة واحدة بمدينة كراتشي و كان دأب والدي أن يخرج كل صباح مع الميمني إلى البلد كما كان الميمني أحيانا يزورنا في المساء و يأتينا ماشياً و كنت في تلك الأيام، أدرس على والدي العمليات لأبسي تمام إذ كان إبن العلامة الميمني، محمّد عمر ميمني زميلي في دراساتي على أبي و لو كان طالباً في جامعة كراتشي.

لم يكن هذا التعارف خاطفا و لا معرفة قصيرة و لكنه لم يسمح لي بالانطباعات الواضحة من سيرته و شخصيته العظيمة.

و لكن بعد مدة غير يسيرة في عام ١٩٦٥/١٩٦٦م وجدت الميمني في حلقة أسبوعية كانت تقام على شرفه في إحدى الدوائر الحكومية للشئون الأدبية اللغوية (ترقي أردو بيورو، كراتشي) حيث كان يلقي العلامة محاضراته العلمية و الأدبية و يتحدث عن أحواله الشخصية و عن الكتب و المخطوطات النادرة التي عثر عليها و استخرجها من بطون أمهات الكتب الأدبية و أحياها بعد ما قضى عليها الزمن و هي تحد من تراثنا الأدبي المجيد. و في أثناء محاضراته كثيراً ما كان يمثل من شيوخه و تلامذته الأحياء منهم و الأموات. و قد طبعت له تلك المحاضرات الأدبية التاريخية بعد تسجيلها في مجلة أدبية شهرية "أردونامه" باسم (*إفادات الميمني*)

و ها أنا أقص عليكم قصة الميمني فقيد العلم و الأدب كما عرفتها لأن النفوس تستروح بذكريات الماضي و هذا نوع من الاستروح لصلتي القريبة من الميمني رحمه الله.

سيرة الميمني

في صبيحة يوم من أيام الشتاء من شهر ديسمبر عام ١٩٧٢م شرفني العلاّمة الميمني في بيتي على مائدة الغداء فاقتنمت هذه الفرصة و سجلت سيرته بصوته. ثم كتبت منه ما أملى علي عن أحواله الشخصية و هو كما يلي

الميمني يقول- "أنا العاجزعبدالعزيز بن الحاج عبدالكريم بن يعقوب الميمني، أصل آبائنا من بلدة بردولي في مقاطعة جان نكر من ولاية كاتهياوار. نزح أبو جدي مع جدي شاباً إلى معسكر راجكوت

و كان الإنجليز اختاروا هذه الولاية الصغيرة لطيب مناخها و اسكنوا عساكرهم خارج راجكوت (صدربازار) فتعاهد جد أبي مع الإنجليز لتهيئة مؤن الحياة لعساكرهم، فرغبا في سكن راجكوت و أخذا يشتغلان في أعمالهم إلى أن توفي جدّ أبي و لم تدركه أنا، أما جدي فقد أدركت عصره . و خلف المرحوم من أعمامنا و عماتنا خمس عشرة كلهم كانوا من الجمال و طول القامة و القوة و الصحة على درجة يغبطون عليها و قد دعتهم رحمة الله بأسرهم و لم يبق منهم أحد .

"و كان جدي زوّجني بنت عمتي الكبرى فولدت لي ستة من الأولاد، ثلاثة من الذكور و ثلاثا من الأناث توفيت واحدة منهن إلى رحمة الله و كما تعرفين هناك ابني محمد محمود ميمن و هو أستاذ في قسم الجغرافيا بجامعة حيدر أباد السند و منزله في حارة حيدرأباد. أما ابني سعيد ميمن فهو تاجر و أصغر أولادي محمّد عمر ميمن في امريكا و قال مخاطبا إياي كما تعرفين اختك صفية في بيتها مع ذويها و زبيدة تسكن في بونا (PUNA) ، الهند . و قد جاءت إلى باكستان لزيارتي، و لأخواتها في باكستان".

ثم شربنا الشاي و أكلنا من الفواكه و كثيراً ما كان يحبب التين و الزيتون حتى زرع شجرة التين في بيته . و كان دائماً يقطف لي من التين عند زيارتي له في بيته "ميمن منزل" بهادرأباد، كراتشي. ثم استمرّ الشيخ في حديثه و قال:

> *"أما الميمنيون قومنا ، فيقال أن أصلهم من السند دخلوا في حظيرة الإسلام على يد بعض المرشدين في الطريقة الجيلانيــة و لعل ذلك كان في القرن التاسع".*

و قال ميمني من أسرته كما يلي:

> *"إن أسرتي انتقلت إلى كاتهياوار في أيام بعض الملوك المظفرية بأحمداباد قبل امبراطور "اكبر" و لكــن أهلــي لم يكونوا من أهل العلم و التعليم، لم نر فيهم و لا سمعنا من نبغ منهم في لسان ما من الألسنة و لا يوجد عنــدهم دفاتــر أو كتب يكونون قيدوا فيها بعض مآثرهم غيــر بعض الكتب و الدفاتر في الحسابات".*

علاقة الميمني: و تحدث الميمني عن صلة والده بالعالم مولانا سليمان المحدث الهندي الكبير الذي كان يتردد عليه و يجلس في حلقاته . و تأثر بدعوته السلفية.

ولادة الميمني: و لما تزوج والدي و هو في الثانية و العشرين من عمره عاهدالله "إن ولد له ولد فيخصصه لتعلم الدين فولدت بعد عامين فكنت بكر أولاده"، و لما بلغت نحو ستة أو سبعة أعوام أرسلني والدي بعد أن انتهيت من قراءة القرآن الكريم و بعض مبادئ الأردية إلى جوناكره حيث كانت توجد مدرسة تسمى "مهابت مدرسة" و نزلت عند عمي يوسف ميمن و بقيت نحو ثلاثة أشهر أتردد على هذه المدرسة. أتذكر أني تعلمت فيها بعض "آمدنامه" (رسالة من الرسائل الفارسية) التي كانت تدرس في بلاد الهند كدراسة ابتدائية للغة الفارسية) و تعلمت خط الحروف الفارسية.

أساتذة الشيخ و شيوخه: رافق بعض الأساتذة في رحلته العلمية لبلدة دلهي و منهم الشيخ عبدالخالق و كان ذلك في أواخر شهر ديسمبر عام ١٩٠٦م و ظل فيها ثلاثة أعوام درس خلالها بعض الكتب في الصرف و النحو باللغة الفارسية و كما يبدو من حديثه أنه لم يستفد الفائدة العلمية في أثناء بقائه طالبا في دلهي و اعتمد على نفسه قبل اعتماده على الشيوخ فقال: "إني لن استفيد في المستقبل شيئاً ، إلاّ إذا جعلت شيخي نفسي".

نعم هو جعل شيخه نفسه فبركته تلقى دراساته العالية العربية على يد الشيخ نذير احمد الدهلوي (و هو من كبار علماء الدين في الهند له تفسير للقرآن الكريم و مؤلفات كثيرة بالأردية). و قال : إنه قرأ على الشيخ امداد الله المكي و المحدث الهندي الكبير الشيخ أحمد حسن خان تونكي (تونك بلدة من راجبوتانه الهند). و أخيرا أنقل من الميمني ما كتب عن شيخه في الحديث و هو ما يلي:

"و بعد فإجازة الإمام محمدً بن علي الشوكاني رواها لي شيخي الراوية الرحالة القاضي حسين بن محسّن الأنصاري نزيل بهوبال الهند ١٢٤٥ - بهوبال ١٣٢٧/٥/١٠هـ بمدينة دهلي الهند درب حبش خان، حيث

كان مقام إمام الهند السيد نذير حسين و مدرسته لعشر ليال بقين من صفر الخير عام ستة و عشرين بعد الألف و ثلاثمائة من الهجرة و أنا في العشرين قبيل وفاة شيخنا بعام. و هذه الإجازة تنور بوجوه ـ الخ

"ح و برواية البصري و النخلي أيضا من الشمس محمّد بن علاء الدين البابلي المصري عن سالم بن محمّد عن النجم الغيطي عن زكريا الأنصاري عن شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني. و باقي الأسناد موجود في الاثبات المؤلفة فيه. و أجازني شيخي يوم الأربعاء لعشر بقين من صفر سنة ١٣٢٦هـ بدهلي. و هذا إمضاؤه- العاجز الفقير حسين بن محسّن الأنصاري الخزرجي السعدي اليماني عفا الله عنه. يتلوه الختم."

لقد نقلت هذه العبارة من الإجازة التي أجازني إياها الشيخ الميمني في الحديث كما كتب بخط يده أخيرا "و قد أجزت عطية بنت صديقي المرحوم الشيخ خليل بن محمّد بن شيخنا الراوية الرحالة المسند حسين بن محسّن إذ تروي ما أرويه عن جد أبيها و تحصيلنا الخير و المسنى. و كتب العاجز عبدالعزيز الميمني بمدينة كراتشي آخر شوال سنة ١٣٩٣ ـ أول ديسمبر ١٩٧٣م."

يتلوه الختم

عبدالعزيز الميمني

هذا و قد أشار الشيخ الميمني إلى بعض الكتب التي درسها و منها شافية ابن الحاجب بالعربية و بعض الشروح الفارسية و الحق أنه لم يجعل طيلة حياته شيئا من الشروح إلا نفسه.

نظرة عابرة على آثار الميمني و مؤلفاته: لقد كان الميمني رحمه الله اندمج في كيان اللغة و تعرف على أسرارها و أمثالها و حل رموزها المستعصية و كمل نواقصها المشوهة ـ أحيا الرمم البالية و نفث فيها من روحه حياة و قوة و فكرا و معرفة.

كتب الشيخ الميمني الكثير من الأبحاث و العديد من الدراسات و التعليقات التي طبعت له في المجلات العربية الرصينة و منها مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق و مجلة المجمع العلمي (العراق) و مجلة الزهراء (القاهرة).

أسلوب الميمني: كان الشيخ الميمني يتعمد في أسلوبه استعمال الكلمات العربية القديمة بل أحيانا الغريبة و كثيرا ما كان يسلك مسلك أهل البديع من التزام للسجع لما كان قد تأثر كثيراً بالأدب العربي القديم و قد درس الأدب الإيراني القديم و الشعر الفارسي و قد أفادته في ذلك ذاكرتــه القويــة إلى حد بالغ من الغرابة إذ كان يحفظ نحو مئة ألف من أبيــات العرب القديمــة منهــا و الحديثة.

فلا غرابة إذا تأثر أسلوبه بلغة الفرس و ماعندهم من ضروب الاطناب و التفخيم حيث أن الفارسية بقيت لغة رسمية و لغة الشعر و الأدب حتى لغة تدريس النحو العربي في شبه القارة الهندية مئات من السنين الماضية في عصر المغول.

أما أسلوبه فهو كما يلي:

كتب في مقدمة الوحشيات لأبي تمام: " فلا غرو انه من حسن الإختيار و جودة الإنتقاء دون حمنوه: الحماسة و إن كانا في الترتيب رضيعي لبان، و فرسي رهان ، أو خليلي صفاء و فرقدي سماء ".

و كما ورد في كتاب" الطرائف الأدبية" إذ كان يقدم شكره للمؤرخ الكبير المرحوم أحمد أمين رئيس لجنة التاليف و الترجمة و النشر. "و خاتمة تعالي أن أقدم خالص شكري و شكر العلم و ذويه للأستاذ أحمد أمين رئيس لجنة التاليف حرسه الله على عنايته هذه الأمور.

"من التراث التالف الغالف من العصر السالف و اللقى البائر، من الزمان الغابر حتى تجلى كالهدي، في الدرج البهي".

و من أبرز ما أحياه الشيخ الميمني من مخطوطات و هي كثيرة:

١- ديوان حميد بن ثور الهلالي، مع بائية أبي دواد الأيادي. و قامت بنشره دار الكتب المصرية بالقاهرة عام ١٩٥١م.

٢- ديوان سحيم (عبد بني الحسحاس) و قد نشرته دار الكتب المصرية في عام ١٩٥٠م.

٣ – الطرائف الأدبية و احتوت على ديوان ألفوه الأودي و ديوان الشنفرى . و تسع قصائد نادرة و ديوان ابراهيم بن العباس

الصولي، و المختار من شعر المتنبي و البحتري و أبي تمام للإمام عبد القادر الجرجاني - و قامت بنشره لجنة التأليف و الترجمة و النشر بالقاهرة.

٤- كتاب الوحشيات و هو الحماسة الصغرى لأبي تمام حبيب بن اوس الطائي نشرته دار المعارف من سلسلة ذخائر العرب - ١٣٨٢/١٩٦٢ هـ.

٥- كتاب الفاضل لأبي عباس محمّد بن يزيد المبرد - دار الكتب المصرية.

٦- كتاب "المنقوص و الممدود" للفراء مع كتاب التنبيهات لعلي بن حمزة البصري، نشرته دار المعارف بالقاهرة.

٧- كتاب سمط اللآلي في شرح امالي القالي للوزير إلى عبيد البكري، دار الكتب المصرية نشرته في مجلدين - أما الجزء الثالث فهو في تحقيقه و جمعه و ترتيبات مقدماته و كان يكتب و يعدل (علق عليه و حققه) صححه و أخرجه، و عارض النسخ المختلفة / نقله، و حقق مافيه و استخرج من بطون دواوين العلم.

و له رسالة أيضاً و هي محاضرته التي القاها في إحدى الجامعات الهندية عن المفضليات و صاحبها.

و مما لاشك فيه أن سمط اللآلي هو الكتاب الذي جعل الميمني موضع إجلال و تقدير و احترام و إعجاب خاص في أوساطنا العلمية شرقا و غربا. و كان يفتخر به و يعتز كثيرا بهذا الكتاب أيما اعتزاز.

و كان الشيخ الميمني كما قال الشاعر الجاهلي تأبط شرا " قوال محكمة جواب آفاق " و هو أول رجل من رجال العلم و الأدب في شبه القارة الهندية و الباكستانية، شد الرحال في طلب العلم و إحياء التراث من المخطوطات العربية منقبا عنها. فكان من الشخصيات السائحة الجوالة في العالم العربي و الإسلامي حتى وصل إلى فلسطين و استانبول و قسطنطنية و لبنان و المغرب العربي. و كان يحاول الحصول على المخطوط يدفع ثمنه من جيبه الخاص أو بمال الجامعة التي كانت تعتمد على الشيخ الميمني و على اختياره و جهوده في الحصول

على ندور المخطوطات العربية في اللغة و الشعر و الأدب. و كانت هذه الكتب قد أخرجها و هو رئيس قسم اللغة العربية في جامعة عليجراه أو في جامعة كراتشي أو رئيس قسم اللغة العربية بجامعة بنجـاب. أو كمندا و بحاثة ممتاز في أبرز جامعات الهند و باكستان.

و هناك كلمات قيمة عن شخصيته الأدبية وردت في مؤلفات تقديرا أو اعترافا لفضل الميمني أو إعجابا و تقديرا من الذين طبعوا مؤلفاته النادرة في بلادنا العربيـــة. و هي تدل على قيمـــة مؤلفاتـــه و تحدد مكانته العلمية في العالم الأدبي.

تلامذة الشيخ الميمني: لقد بقى العلامة الميمني استاذاً و رئيساً للقسم العربي في أبرز الجامعات الهندية و الباكستانية مـدة طويلة فلا استطيع أنا و لا غيري أن يستقصي عدد تلامذته اللّهم إلاّ استاذي الدكتور السيد محمّد يوسف محقق الأشباه و النظائر (الحماسة للخالديين) الذي كان مـــن أرشـــد تلامـذة الشيخ و أبرزهـــم، أنجبهـم و أحبهم، أشهرهم و كان الشيخ يفتخر و يعتزّ به و يحبه حب الوالد ولده و كذلك وجدت الدكتور السيد محمّد يوسف كان يحب أستـاذه الجليل و يحترمــه و يخدمــه، و قد بقى الدكتور السيد محمّد يوسف رئيساً لقسم اللغـة العربيـــة بجامعـــة كراتشي مـــدة طويلة و قد توفي في لندن إذ كان في طريقه إلى بلاده من نيجيريا، و ذلك قبل وفاة شيخه و استاذه الميمني و تاريخ وفاة الدكتور السيد محمّد يوسف هو ١٩٧٨/٧/٢١م و هناك أستاذ فاضل اخر أيضاً من أشهر تلامذة الميمني و هو رئيس القسم العربي (سابقا) بجامعـة علي جراه الهند و مؤســس المجمع العلمي الهندي أيضا، و هو الدكتور السيـد مختار الدين أحمد و قد قابلني الدكتور السيد مختار الدين أحمد في عليجراه حيث كنت هناك في زيارة رسمية لبلاد الهند. أراه محتذيا حذو أستاذ الشيخ الميمني في البحث و التعليق حيث قد اختار مسلك الشيخ الميمني في آرائه و أبحاثه العلمية فتبقاه الله تعالى.

أما زيارتي الأخيرة للشيخ الميمني فكانت قبل يومين من وفاته في ١٩٧٨/١٠/٢٥ حيث توفي الشيخ في ١٩٧٨/١٠/٢٧م. و قد كنت رئيسة القسم العربي آنذاك، و زرته في الإجتماع السنوي للجنة

الفنون الدراسية العالية في القسم العربي و قد ظل رئيسها طوال حياته، و لكن أعتذر و قـــال لي -يا بنتي ! لقـــد غلبتنـــي الهمــوم و الأمراض و كأنني في طريقي من الدنيا إلى الآخـــرة فتولى الأمـــر و أنت الآن و الحمد لله صاحبـــة الأمر و أدعو لك أن يوفقك الله و يكون في عونك و أنت في خدمـــة اللغـــة العربيـــة".

هذه نظرة عابرة ألقيتها و صورة رسمتها عن العالم الباحث المحقق العظيم الشيخ عبد العظيم الميمني و فيما ما رسمه هو لنفسه و ما رأيته من خلال صلتي بهذا العالم الكبير.

إن هـــذه الصورة كما أرى تدل على سر عظمة اللغة العربيـــة التي هي لغة القرآن و عرف قدرها بل شغف بحبها المسلمون في بلاد غير عربية. و تدل على عظمة الدين الإسلامي الذي انتشر في مشارق الأرض و مغاربها و أطراف الهند، الدين الذي أخرج أسرة الميمني من ظلمات الشرك و الوثنية إلى نور الإسلام و شغف حبا ولدها العزيز الشيخ عبـــد العزيز الميمني بهـــذه اللغـــة و بقرآنها المجيـــد و حديث نبيها الكريم و تراثها الزاخر العظيم نثراً و شعراً فخدم الرجل هـــذه اللغـــة فكان نعم الرجل من رجال الهند و الباكستان الذي خدم هذه اللغـــة و علومها و نقب من كنوزها و عظم شأن رجالها فجاءت أعماله ناطقـــة زاخرة بكل جديد و إن كان قديما و بكل قديم و إن كان جديدا. فرحمه الله تعالى و أدخله فسيح جناته.

نبذة عن فن الغزل
فى الشعر الأردى

بقلم : يوسف عامر

الغزل هو الصنف المحبب لدى الناس أكثر من غيره من الأغراض الشعرية الأخرى، و هو عبارة عن حديث ، وكلام للشعراء عن المرأة وجمالها وسرد العواطف التى تتعلّق بعلاقة الرجل مع المرأة، وهذا الصنف أيضا يعرف فى الأدب العربــــى باسم "النسيب"، وقد اشتهر وبرع فيه الشعراء فى جميع العصور، قديمة كانت أو حديثة.

"ولم تكف البشرية فى أيّ وقت من الأوقات، وخاصة الشعراء، عن الكلام عــــن المرأة، سواء يكون الكلام عـــــن جمالها الجســــدى الظاهـــر أو المعنوى ، أم يكون سردا للعواطف التى تكمن فى قلب الانسان وعقله، ولكن أساليب العرض والبيان تطورت بمرور الزمن. "وقد وصلت إلينا أكثر الآداب القديمة وعرفنا كيف تغزلت فى آدابها ، فرأينا ما جاء على الحجر وحفظ على أوراق البردىّ أو سطّر فى الكتب، فقرأنا فى شاهنامة الفرس ومهابهارتا الهند والياذة اليونان والنيادة الرومان وأغانى رولان عند الفرنسيين، وهيلد براند عند الألمان وغيرها من كتب الملاحم والأساطير والسير، وكلها تصف المرأة بألوان قومية، وتجعلها غاية الرجل وامنية هواه وأغنية شعوره ومحل خياله". (١)

وفى العصر الجاهلى كان معظم الشعراء يقول أشعار الغزل كالتشبيب فى قصائدهم التي كانت تشتمل على موضوعات أخرى غير الغزل ، مثل عنترة بن شدّاد، و زهير بن أبى سلمى، و امرؤ القيس

وغيرهم. كما كان هناك شعراء آخرون لايذكرون أشعار الغزل في بداية قصائدهم ومنهم عمرو بن كلثوم في معلقته فبدأها بوصف الخمر ثم انتقل إلى الغزل وغيره الكثير.

أما عن نشأة فن الغزل كفن مستقل بذاته فيذهب د. طه حسين إلى أنها كانت في العصر الأموي، وأن عبيد الله ابن قيس يكاد يكون مبتدعه. (٢) وتابعه د. شكري فيصل الذي يعدّ أصحابه فرعا من المدرسة المصريـــة انصرفوا من السياسة مكرهين فأرادوا الإنتقام من خصومهم.(٣) أما الدكتور العوفي فيقول بوجوده في الجاهلية وهو محقّ في هذا، لأن هناك نماذج من هذا الغزل في الجاهلية وصدر الإسلام أيضا. فقيس بن الخطيم تغزّل بعمـــرة أخت عبـــد الله بن رواحة فـــي يوم بعاث(٤) فردّ عليه عبد الله متغزّلا بأخته ليلى.(٥) وتغزلّ حسّان بن ثابت بليلى بنت الخطيم فأجابه قيس متغزّلا بزوجه (٦) وتغزل كعب بن الأشرف بأم الفضل بنت الحارث وبغيرها من نساء المسلمين، حتى قيل أنه أذاهنّ مما حمل الرسول الكريم على الأمر بقتله، وتغزّل عبد الرحمن إبن حسأن برملة بنت معاوية غزلا أثار حفيظة أخيها يزيد.(٧) فالأمثال السابقة دليل كاف على وجود فن الغزل كفنّ مستقل بذاته في العصر الجاهلي و صدر الإسلام، ويبقى ميلاده في العصر الأموي.

وتطور فن الغزل تطورا كثيرا في العصر الأموي . فنجد شعراء كثيرين وقفوا شعرهم على الغزل في هذا العصر . وتنوعت إتجاهاته بين غزل أو إتجاه حسي ويمثّل هذا الإتجاه عمر بن أبي ربيعة، وإتجاه عذري ويمثله جميل بثينة ، وإتجاه تقليدي ، ويمثّلـه الأخطل و الفرزدق و جرير وغيرهم.

وبعدما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية ، أصبحت بلاد فارس تحت راية الخلافة العباسية، ونشأت حركة الترجمة من اللغات الأجنبية إلى العربية، واختلط العرب بالأعاجم، حدث تطور في الأدب من ناحية الأسلوب والمعنى، وبدأ الطابع الفارسي يطغى على الشعر العربي، وبالتالي زاد تأثير الأدب العربي على آداب اللغات الأخرى ، وخاصة

اللغة الفارسية. فظهر الشعر الفارسي أمام العالم في ثوب جديد من العروض العربي، وبموضوعات جديدة كانت نتيجة لشيوع الإسلام واللغة العربية في بلاد فارس.

وهنا تطور فن الغزل لدى الفرس من الناحية الفنية، وانفصل تماما عما كان عليه في الشعر العربي. فتفنن الفرس في بناء القصيدة الغزلية، ولم يكتفوا بالقافية في الغزل، بل إهتموا بإلتزام الخاص بالقافية والرديف، ونجد كذلك غزليات فارسية بدون رديف. كما اتسعت دائرة الغزل من ناحية الموضوعات، فلم يكتفوا في غزلهم بوصف المرأة، وسرد العواطف، بل أضافوا إليه موضوعات أخرى مثل التصوف والفلسفة والأخلاق والحكمة والدين وغيرها من الموضوعات الأخرى. وفي العصر الحاضر نجد أن بعض الشعراء الإيرانيين قد طوروا شكل قصيدة الغزل الفارسي، فكتبوا الغزل في شكل المسدس والمخمّس. كما حدث تغيير واسع في البحور فزاد عددها عن عدد البحور المألوفة لدى العرب ، وكثرت الزحافات في الشعر حتى أصبح فن العروض الفارسي فنا مستقلا بذاته. واللغة الفارسية غنية بدواوين الغزل لكبار الشعراء أمثال حافظ الشيرازي، وجامي، وأمير خسرو الدهلوي، الذين تركوا للأدب الفارسي أجمل تراث في الشعر، وأسمى أدب في عالم الغزل تحت ظلّ الحضارة الإسلامية.

أما بالنسبة للغزل الأردي فمن المعروف أنه حينما تطور الغزل الفارسي لم تكن اللغة الأردية شيئا مذكورا في عالم الحضارة والآداب الإسلامية، فنشأة اللغة الأردية تعود إلى بداية حملات محمد الغزنوي (عند بعض النقاد)، أما قبل ذلك فكان العرب يحكمون في اقليم "السند" الذي تعرّف باللغة العربية وآدابها عن طريق العرب بحيث تلاذار "بشّار المقدسي" الملتان عام ٣٧٥هـ وجد سكانها يتحدثون العربية والسندية. وقد تأثرت اللغة السندية بدورها باللغة العربية، وتطورت ودخلت فيها الكلمات والعبارات العربية. وظهر فيها طابع الحضارة الإسلامية.

أما نشأة اللغة الأردية فهي تبدأ بدخول الغزاة المسلمين الذين دخلوا الهند عن طريق أفغانستان، ومعظمهم كان من أصل فارسي، وبهم زاد نفوذ اللغة الفارسية في اللغة المحلية. وتضاءل أثر اللغة العربية شيئا فشيئا حتى أصبحت اللغة الفارسية لغة دواوين الحكومة، ولغة العلم والأدب وبعد فترة قليلة من قيام الدولة الغزنوية نجد الشعراء المسلمين يقرضون الشعر بالفارسية. وبدأ الأدباء والكتّاب يكتبون من جميع أنواع العلوم باللغة الفارسية، وألفوا الكتب في النحو والصرف العربي. ونبغ في الهند كثير من فحول الشعراء باللغة الفارسية، أمثال مسعود سعد سلمان اللاهوري، وأمير خسرو الدهلوي، و زاد شغفهم بهذه اللغة حتى أصبح لهم أسلوب جديد في الشعر والنثر يعرف الآن في الأدب الفارسي بإسم "السبك الهندي".

فالشعراء في الهند جعلوا أدباء الفرس وشعرائها قدوة لهم أمثال سعد وحافظ و سنائي والفردوسي واتبعوا أسلوبهم في الشكل والمعنى. وفي البداية كانت هذه الحركة مقصورة على المجتمع الإسلامي، ولكن في فترة متأخرة دخل فيها الهندوس أيضا فهناك قائمة لابأس بها بأسماء الشعراء الهندوس الذين أجادوا الفارسية وتركوا تراثا جيدا للأدب الفارسي الهندي.

واللغة الأردية في البداية لم تظهر إلا في صورة كلمات فارسية وعربية مستعملة في اللهجات المحلية بالهند، فالنماذج التي وصلت إلينا من تلك الفترة أسلوبها أقرب إلى اللغة الهندية و خاصة نماذج الشعر، فنجد أشعاراً لأمير خسرو الدهلوي مركبة من اللغة الفارسية والهندية. بحيث يكون المصراع الأول من البيت بالفارسية والآخر بالهندية، أو عكس ذلك.

ومنذ قيام الدولة الغزنوية وحتى قيام الدولة المغولية لم تحصل اللغة الأردية على مكانة أدبية بين لغات شبه القارة الهندية، فالشعب الهندي بعامة كان يتحدث في المدن والأمصار بلغاته المحلية، أما عواصم الدول التي كانت ملتقى الناس من بلاد أو ولايات أخرى فكانت تتحدث

باللغة الفارسية، وتتعامل مع الناس بلغة مختلطة "الأردية". مع ملاحظة أن الذين يسكنون بعيدا من العواصم لم يبقوا بمنأى من هذا التغيير الشامل الهائل مع مرور الزمن. فكان للغة الفارسية كلغة للحكومة و العربية كلغة الدين أثر كبير في تغيير اللغات المحلية الهندية. أما المثقفون في تلك الفترة أي الدولة الغزنوية والدول التي توالت بعدها فكانوا مهتمين بالفارسية لأسباب كثيرة منها مايلي.

(أ) معظم هؤلاء الناس كان من أصل فارسي.

(ب) كانت اللغة الفارسية لغة الحكومة والديوان

(ج) كان معظم التراث الحضاري الإسلامي آنذاك بالفارسية.

فالشعراء لم يتركوا الفارسية تماما، ولو أنهم استعملوا بعض الألفاظ الهندية أو ترجمة بعض العبارات الهندية إلى الفارسية في أشعارهم، إنما لم يكن موضعها ايرانيا أصيلا. ولكن بمرور الزمن ظهرت لديهم خصائص الحياة الهندية. فالجمال الذي كان يتكلم عنه الشعراء بالفارسية كان جمالا هنديا، وتقاليد المجتمع التي يذكرونها في شعرهم لم تكن ايرانية محضة ، بل كانت إمتزاجا جميلا للتقاليد الهندية والفارسية معا. حتى الشعراء الذين جاءوا من إيران أيضا قبلوا هذا الأسلوب وبرعوا فيه.

أما اللغة الأردية فلم تظهر فيها أي حركة أدبية شعرية خاصة في ميدان الغزل إلا أيام الملك المغولي "شاه جهان" (١٦٢٧-١٦٦٦م) و ظهرت بوادر الإهتمام بها لدى المثقفين والشعراء والأدباء. في البداية كان شعراء اللغة الفارسية في شبه القارة الهندية يستعملون ألفاظاً هندية في شعرهم وفي تلك الفترة بدأ الشعراء الهنود يستعملون كذلك ألفاظاً عربية وفارسية وتركية في شعرهم. وكانت هذه هي بداية اللغة الأردية ممثلة في صورة الشعر. وجاء الوقت الذي اتخذت فيه الأردية فيما بعد طابعـــا خاصـــا بها. ويبدأ هذا العهد من الشاعـــر الكبير أميرخسرو، الذي ترك ثروة غير قليلة في الشعر والنثر الأردي واليوم تعتبر ثروته هذه أساسا للغة الأردية. وقد راج قرض الشعر في اللغة

الأردية بعد أمير خسرو كثيرا. ولكن حينما نمعن النظر في هذا الشعر القديم نجد أثر الشعر الفارسي عليه واضحا من حيث استعمال الألفاظ والمصطلحات والعبارات الفارسية. والحقيقة هي أن الشعر الأردي أساساً يستمد جميع مقوماته من الشعر الفارسي. فالفنون الشعرية في اللغة الأردية كلها تعتمد على فنون و أغراض الشعر في اللغة الفارسية، حتى انه لم يحدث أي تغيير في المصطلحات الشعرية في اللغة الأردية، لذلك يمكن القول بأن الشعر الأردي منذ أمير خسرو حتى عهد سرسيد أحمد خان وحالي وآزاد تقليد للشعر الفارسي. فكل الفنون الشعرية الفارسية انتقلت إلى الأردية مثل فن الغزل والرباعي والمثنوي والمرثية والقصيدة والقطعة وغيرها.

إلاّ أن الشعراء الأرديين أبدوا الإهتمام الأكبر بفن الغزل أكثر من الفرس. فقرروا بأن الشاعر الذي لايستطيع قرض الشعر في قالب الغزل فهو ليس بشاعر. بالإضافة إلى أنهم استعملوا كلمة الغزل بمعناها المجازي، ولم يتمسكوا بمعناها اللغوي. والمراد من الغزل في الشعر الأردي، هو البناء الفني العروضي الملتزم بالقافية والوزن والرديف والقافية تتغير من ناحية المعنى فقط، أما الرديف فلايتغير وهو عبارة عن كلمة تتكرر عقب كل قافية، ويمكن أن يكون إسما أو فعلا أو حرفا. والرديف ليس بشرط ضروري في منهج بناء القصيدة الغزلية في الشعر الأردي كما هو الحال في الغزل الفارسي. فتوجد قصائد غزلية أردية طويلة ليس بها رديف. و منهج بناء القصيدة الغزلية الأردية كالتالي :-

١- مطلع: وهو البيت الأول من الغزل. ويشترط أن يكون مصراعاه متضمنين في القافية والرديف، أما باقي أبيات الغزل فيجب أن تتحد في القافية والرديف في المصرع الثاني في كل بيت. وإذا كان البيت الثاني من الغزل يشبه المطلع في الشكل يطلق عليه "حسن مطلع". وتكرار المطلع يدل على مقدرة الشاعر الفنية.

٢ - القافية: وهي تتغير من حيث المعنى فقط في الأبيات، وحرف الروي لايتغير.

٣ - الرديف: وهو الكلمة المتكررة في آخــر كل أبيات الغــزل بيدأنه ليس بشرط ضروري في بناء الغزل. ولكن يحرص الشعراء على استعماله بجانب القافية لما له من أثر بالغ في الموسيقى والإيقاع.

٤ - الوزن :

٥ - المقطع أو المتمم : وهو البيت الأخير من الغزل ، حيث يذكر الشاعر تخلصه في أحد مصرأعيه. والتخلص هذا هو إسم الشاعر الشعري، وقد يكون جزءا من إسمه فعلا، وقد لايكون له وجود في اسم الشاعر الأصلي. على سبيل المثال الشاعر إنشاء الله خان تخلصه إنشاء والشاعر شوكت علي خان تخلصه فاني والشاعر أمير ميناني تخلصه أمير، والشاعر أسد الله خان تخلصه غالب ، فاسمه لايوجد فيه "غالب" تماما. ويضع الشعراء هذه العلامة "ـــ" فوق تخلصهم. والشعراء الذين قرضوا الشعر باللغتين الفارسية والأردية نجدهم يستعملون تخلصا لهم في الأردية غير الذي يستعملونه في الفارسية. على سبيل المثال الشاعر نواب مصطفى خان، تخلصه في الفارسية "حسرتي"، وفي الأردية "شيفته"، والشاعر ضياء الدين خان تخلصه في الفارسية "غشان" وفي الأردية "نير"، كما أن بعض الشعراء يستعمل تخلصا واحدا في الفارسية والأردية وأهم هذه الشروط كلها هو لابد من وجود الوزن والقافية في الغزل. ولكن في القرن الحالي أثر الشعر الغربي على الغزل الأردي كثيرا في نواح متعددة أهمها الشكل. فوجدنا شعراء يكتبون الغزل الحر، و أول من كتب هذا النوع من الغزل هو مظهر إمام ثم عليم صبا نويد وبشير بدر وتبعهم الكثير.

٦ - عدد الأبيات . أما من ناحية عدد الأبيات في الغزل الأردي فأقلها خمسة أبيات، وأكثرها سبعة عشر بيتا. ونجدها تصل عند البعض إلى خمسة وعشرين بيتا. وفي الفترة الأخيرة لم يلتزم الشعراء بهذا العدد، بل نجد منهم من يكتب الغزل في ثلاثة أبيات أو أربعة، ومنهم من يكتبه في خمسين بيت لذا رأى بعض النقاد أن يكون هناك مطلع آخر إذا كان عدد الأبيات يزيد عن سبعة عشر بيتا.

٧- المعنى : أما من ناحية المعنى فالغزل الأردي نوعان :-

الأول- غزل غير مسلسل، وهو الذي لايوجد فيه ترابط بين أبياته في المعنى أو الموضوع. وفي هذا النوع يكون لكل بيت من أبيات الغزل معنى مستقل بذاته. مثلا نجد بيتا في التصوف والثاني في العشق والحب وآخر في الأخلاق أو السياسة بحيث لو قدمنا أو أخرنا أو حذفنا أحد الأبيات فلايحدث أي خلل في الغزل. وبمعنى آخر ليس في هذا النوع من الغزل أسلوب القصة كما هو الحال في الغزل العربي ومعظم الغزل الأردي نجده غير مسلسل.

النوع الثاني- غزل مسلسل . وهو الذي توجد فيه وحدة الموضوع. والشاعر يتحدث في الغزل كله عن موضوع واحد كالتصوف مثلا. وفي الغزل الغير مسلسل إذا وجد بيتان بينهما ترابط في المعنى فيطلق عليهما "قطعة"

أما بالنسبة لموضوعات الغزل الاردي فكثيرة لا حصر لها. منها على سبيل المثال موضوعات الحب والعشق. والأخلاق، والفلسفة والتصوف، والدين. والحكمة، والوعظ ، والسياسة ، والإجتماع. بالإضافة إلى موضوعات تتعلق بمظاهر الطبيعة. والحياة المعاصرة ومتغيراتها. فدائرة موضوعات الغزل الأردي واسعة جدا. وتعتبر هذه السّعة سببا من أسباب الإقبال عليه وفن الغزل هو أشهر الفنون الشعرية و أوسعها في اللغة الاردية، وليس هذا فحسب ولكنه روح الشعر الأردي. ويعتبر أجود غزل في العالم كله سواء من الناحية الفنية أو من ناحية تنوع الموضوعات والأساليب.

والغزل الأردي مبني أساسا على الرموز والاستعارات والكنايات والإختصار. فشاعر الغزل الأردي يعرض لنا الحقائق المختلفة مجتمعة بإيقاع بديع يؤثر في القلوب . فاللغة الأردية غنية بالموسيقى والنغم بوجه خاص، وذلك لإحتوائها على ألفاظ وعبارات ومصطلحات لغات مختلفة مثل العربية، والفارسية، والتركية والسندية، والبنجابية، والسنسكريتية، وغيرها من لغات شبه القارة الهندية الأخرى. بالإضافة

إلى الألفاظ الانجليزيـة والفرنسيـة والأسبانيـة والبرتغالية والإيطالية والصينية واليابانية وغيرها من اللغات الأخرى. فموسيقى اللغة الأردية موسيقى رنانة مستساغة لكل الآذان شرقية كانت أم غربية. وباختصار نستطيع القول بأن الأردية تعتبر مجموعة لغوية لمعظم لغات العالم.

وفى بداية القرن الثانى عشر الهجرى كتب الشاعر ولي دكنى (م١٧٠٧م) وهو من جنوب الهند أول ديوان كامل في الغزل الأردى. وكان هذا الديوان خير بداية فى ميدان الشعر والغزل الأردى . ويعكس غزل ولي دكنى الحياة الإجتماعية ومتطلباتها، والحياة الثقافية فى تلك الفترة. ومن شعراء الغزل فى تلك الفترة ناجى، وآبرو، ويكرنغ (يكرنك)، وآرزو وغيرهم. ويتسم غزل تلك الفترة بالاهتمام البالغ بالصناعة اللفظية، والإكثار من استعمال الرموز والألفاظ ذات المعنيين، كما يتسم بجزالة الألفاظ، وفصاحة الأسلوب، ودقة التصوير، وقوة المعنى، والاستعمال الجميل من الاستعارات والكنايات والتشبيهات ولعب ولي دكنى دورا كبيرا في إقامة بناء الغزل الأردى على أرض صلبة، وعرّف لاحقيه من الشعراء على أسلوب وإيقاع موسيقي جديد، وموضوعات مختلفة.

تأتى بعد ذلك فترة شعراء الغزل الأردى الكبار، والذين مازالت آثارهم واضحة حتى الآن على من يتغزل فى الأردية. وهم سودا، ومير (١١٢٥- ١٢٢٥هـ)، و درد (١١٣٣- ١١٩٩هـ) الذين لهم اليد الطولى في تطوير وتقدم الغزل الأردى سواء من ناحية اللغة والأسلوب، أو من ناحية الموضوعات. وكان لكل شاعر من هؤلاء الشعراء الثلاثة سمة خاصة به. فغزل مير مثلا بجانب أسلوبه الذي يتّسم بالسهل الممتنع قائم على نزعة الحزن. التي نجدها في كل قصائده الغزلية. وتعتبر هذه النزعة هي السمة الرئيسية لغزل مير، ومصدر نزعة الحزن هذه ليس الحب والعشق ، بل يتمه و حياته الغير مستقرة كانا من أهم أسباب هذه الروح الحزينة التي نراها مجسمة فى معظم غزله. ولكن مع وجود

هذه النزعة والنغمة المزينة نجد موضوع العشق والحب من أهم موضوعات غزله. وبجانب ذلك يتغزل أحيانا حسب المعنى اللغوي لكلمة الغزل . فيصف ويشبه المرأة بأجمل الصفات، وبأرق التشبيهات ومثال ذلك نجده في هذا البيت:

نازکی اس کے لب کی کیا کہیے　　　پنکھڑی اک گلاب کی سی ہے

[الترجمة : ماذا نقول من رقة شفتيها ، فهي تشبه ورقة الوردة]

وعلى العكس من الشاعر مير نجد التفاؤل والفرح من أهم سمات فن الغزل عند الشاعر سودا. وهذا يرجع إلى أن سودا في الأصل شاعر القصيدة (المدح و الهجاء) الأردية أما غزل الشاعر خواجه مير درد فهو قائم علي التصوف وخاصة وحدة الوجود. و مثال ذلك نجده في أشعاره التالية :

تجھی کو جو یاں جلوہ فرما نہ دیکھا
برابر ہے دنیا کو دیکھا نہ دیکھا
تغافل نے تیرے یہ کچھ دن دکھائے
ادھر تونے لیکن نہ دیکھا نہ دیکھا
اذیت ، مصیبت ، ملامت بلائیں
ترے عشق میں ہم نے کیا کیا نہ دیکھا

[الترجمة : لو لم أراك ماثلا هنا في نفس المكان، سواء عندي أن أرى الدنيا أو لا أراها.

أراني تغافلك أياما كهذه، لكنك لم تر ، ولم تنظر إلي]

[كم لقينا في عشقك من أذى ، و مصيبة و ملامة و بلاء]

وكان الشعراء منذ أن نشأ الشعر الأردي حتى نهاية القرن الثامن عشر الميلادي يكثرون من استعمال العبارات الفارسية والهندية الثقيلة، ولكن الشاعرين الكبيرين ناسخ (م ١٨٢٨م)، وآتش (١٧٦٧ - ١٨٤٦م) لعبا دورا بارزا في تنقية اللغة الأردية من العبارات الفارسية، والألفاظ الهندية الثقيلة، وبهذا خلقا غزلاً أرديا جديدا تمتاز

لغته بالسهولة والسلاسة، وخياله بالدقة والندرة. كما يتسم غزلهما بالميل إلى التجديد في كل شيء.

بعد ذلك تأتي أهم فترة من فترات وانتشار الغزل الأردي عالميا، والتي من أهـم شعرائهـا ذوق (١٧٨٩م - ١٨٨٩م)، وغالب (١٧٩٦-١٨٦٩م)، و مومن (١٨٠٠-١٨٥١م)، فقد قام هؤلاء الشعراء الثلاثة بدور عظيم في تطوير الغزل الأردي من حيث اللغة، والأفكار الفلسفية والموضوعات، والأسلوب و يتميز غزلهم بجزالة الألفاظ، وفصاحة البيان، وعمق المعنى و براعة الخيال وسعته "وللشاعر غالب اليد الطولى في إبداع أفكار وأخيلة فلسفية جديدة، وفي استعمال لغة أردية مزينة ببعض العبارات والألفاظ الفارسية التي تتسم بالسهل الممتنع. ومن أشعاره الغزلية ما يلي:

سب کہاں کچھ لالہ و گل میں نمایاں ہو گئیں
خاک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہو گئیں
یاد تھیں ہم کو بھی رنگا رنگ بزم آرائیاں
لیکن اب نقش و نگار طاقِ نسیاں ہو گئیں
قید میں یعقوب نے لی گو نہ یوسف کی خبر
لیکن آنکھیں روزنِ دیوارِ زنداں ہو گئیں
رنج کا خوگر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے رنج
مشکلیں مجھ پر پڑیں اتنی کہ آساں ہو گئیں

[الترجمة - ما بدا من ورود و أزهار لايمثل كل ما اختفى في الأرض وما أجمل تلك الأشكال التي تبقى مستترة في التراب.

- ما كان بذهني من ذكريات لتلك الحفلات، أصبح الآن نقوشا لطاق النسيان.

- مع أن يعقوب - عليه السلام - لم يسأل عن يوسف عليه السلام في السجن إلا أن عينيه صارتا نافذتين في جدار السجن.

- ينتهي الألم حينما يتعوده الإنسان، واجهت مشاكل و مصائب كثيرة لحد أنها صارت هيّنة سهلة]

والحقيقة هي أن معظم الشعراء الذين جاءوا بعد غالب قد تأثروا به كثيرا سواء من الناحية الفنية أو من ناحية الموضوعات. و في مقدمتهم أكبر شعراء الغزل في القرن العشرين حسرت موهاني، و فاني بدايوني وجكرمرادآبادي وغيرهم. ويعتبر غالب هو أول شاعر اردي أرسى موضوع الفلسفة في الغزل الأردي.

و إذا عدنا بنظرة خاطفة إلى الغزل الأردي منذ نشأته حتى عام ١٨٥٧م نجد أنه لم يحدث فيه تغيير واضح، لا من ناحية الموضوع و لا من ناحية الشكل. فالموضوعات التي ضمنها الشعراء القدامى غزلهم مثل الحب والعشق والتصوف والأخلاق، وغيرها هي نفس الموضوعات التي تناولها الشعراء التابعون حتى فترة الشاعرين الكبيرين حالي و آزاد. أما من ناحية الأسلوب و اللغة فقد حدث تغيير واضح، و ذلك لأنه حينما يحدث أي تغيير من الناحية الإجتماعية والثقافية نجد أثره واضحا على أسلوب الشاعر ولغته.

ومن المعروف أن الوعي السياسي و الوطني والقومي بدأ ينتشر في شبه القارة الهندية منذ أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، والذي كان من نتائجه الثورة الوطنية التي قام بها أهل شبه القارة ضد المستعمر الانجليزي عام ١٨٥٧م. وفي هذه الفترة برز الشاعران خواجه الطاف حسين حالي (١٨٣٧-١٩١٤م) وآزاد في سماء الأدب والشعر الأردي وهما اللذان أسسا جمعية "انجمن پنجاب" في لاهور عام ١٨٦٤م. واهتمت هذه الجمعية بالنظم الأردي كثيرا. و دعا حالي إلى عدم الإكتفاء بالموضوعات الغزلية الموروثة فقط ، وتناول الموضوعات العصرية الأخرى مثل السياسة والإجتماع والإصلاح ومظاهر الطبيعة وغيرها. وظن بعض الشعراء بأن فن الغزل غير قادر على أن يشتمل على الموضوعات العصرية، لذا ابدوا اهتمامهم الأكبر بفن النظم، وهكذا قل الإقبال على فن الغزل إلى حدما. ولكن بسبب حركة حالي وآزاد الإصلاحية هذه أضيفت بعض الموضوعات الجديدة، وأصبح الغزل يتناول موضوعات عصرية، و بدأ يعبر عن الحياة الخاصة والعامة على السواء.

وكتب حالي غزلا يتميز بالسلاســـــة، مستعملا فيــه بعض العبارات المستعملة في الحياة اليومية ، وينعكس لنا في غزله الصراع بين الغرب والشرق في تلك الفترة من ناحية التعليم والثقافة. ونلحظ التمرد والإحتجاج الواضح في غزلــه ضد الغـــرب. و كتب غزلا يدور حول الموضوعات السياسية والإجتماعية والوطنية والقومية والإصلاحية بالإضافة إلى الموضوعات الغزلية القديمة الموروثة.

وفي النصف الأول من القـــرن العشريــن انتعش الغزل الأردي، و زاد الإقبال عليه من جديد، وفي هذه الفترة نجد أكبر شعراء الغزل الأردي الحديث أمثال محمد إقبال ، وحسرت موهاني، وفاني بدايوني، وجكر مراد آبادي، و أصغر، و ياس و يكانه، و عزيز لكهنوي، و سيماب أكبر ابادي، وفراق وغيرهم الذين لهم اليد الطولي في إنعاش الغزل الأردي وبعثه من جديد، فخلقوا فيه الروح العصرية، و أوجدوا فيه فلسفة و فكراً جديداً. بالإضافة إلى الموضوعات والأساليب المختلفة. وبعد ذلك ظهر تأثير الشعر الغربي على الغزل الأردي. فنجد شعراء يكتبون غزلا حراً. ويعتبر هذا أول بداية في تغيير شكل و قالب الغزل الأردي .

وبتأثيرمن الفكر الغربي ظهرت الحركة التطورية في الأدب والشعر الأردي في أواخر العقد الرابع من القرن العشرين. وكانت هذه الحركة تهتم بفن النظم و بموضوعاته وخاصة الموضوعات التي تتعلق بالطبقة العاملة والفلاحين وبتعبير آخر كان إتجاه شعراء هذه الحركة إتجاها إشتراكيا و تأثر فن الغزل أيضا بهذه الحركة التطورية. فتجددت موضوعاته و أساليب بيانه، ليس هذا فحسب بل و كتب بعض شعراء هذه الحركة التطورية، غزلا في غاية الجمال، أمثال فيض، و رلشد ومخدوم، وإحسان دانش، ومجاز وغيرهم.

وحينما قسمت شبه القارة الهندية إلي دولتين الهند وباكستان، وهاجر غير المسلمين من باكستان إلى الهند، والعكس ظهرت نتائج عديدة سيئة أثر هذا التقسيم، فشاع الدمار والهلاك، و إهتم شعراء الغزل بجانب شعراء النظم وكتّاب الرواية والقصة والمسرح بتناول

هذه الحالة السيئة، و وصفوها وصفا دقيقا، وعكسوا لنا كل الآثار السيئة التي ترتبت على هذا التقسيم.

وحينما ظهرت حركة الحداثة في الشعر الأردي بتأثر من الشعر الغربي ما بين عام ١٩٥٥ و ١٩٦٠م، لم تقتصر آثارها على النظم فقط، بل أثرت كذلك على الغزل الأردي، وأصبح شعراء الغزل يتناولون في غزلهم جميع الإتجاهات والنزعات والمشاكل التي يعاني منها الإنسان المعاصر، والتي ظهرت نتيجة التقدم العلمي والتكنولوجي. ومن هذه الإتجاهات الاحساس بالضياع والفقدان ، والغربة والوحدة، بالاضافة إلى أنهم عكسوا لنا صورة المدينة الصناعية ومأساتها، أو مأساة المجتمعات السيئة بكل صراحة وبدون مواراة. والحقيقة هي أن مأساة المدينة الصناعية هذه لم تتوقف عند عالم الغزل والشعر فقط ، بل تجاوزته إلى عالم المسرح الأردي أيضاً. ويبدو ذلك واضحا في الصراع الفكري لمسرحيات المواقف ، حتى حين تنحصر في تصوير مأساة وحدة وعزلة الفرد أو جحيم الوجود مع الآخرين وبالآخرين. مثلما نجده في مسرحية الأديب والمفكر الفرنسي جون بول سارتر "جلسة سرية: (HUISCLOS) والتي فيها يظهر"الجحيم في صورة العلاقات الشخصية المتضاربة بين الناس حيث يتخذ كل منهم الآخر أداة ووسيلة لما تتطلبه أثرته.

وأمام ضياع وفقدان الإنسان المعاصر في المدينة الصناعية الواسعة، وجد شعراء الغزل الأردي أنفسهم في مواجهة المجتمع الصناعي الحديث الذي أصبح مشغولا بمطالبه الإقتصادية، وتأمين حياته المادية، وتقدمه العلمي والتكنولوجي. ذلك التقدم السريع الذي يجرد العالم من أسراره و ألغازه ورموزه. ومن هنا كانت صرخات الإحتجاج والرفض التي أطلقها شعراء الغزل الأردي في وجه المجتمع الذي فقد الاحساس بروح الشعر ، وأصبح الغزل الحديث يعبر عن الحياة في الوقت الراهن بما فيها من مشاكل سياسية و إقتصادية وإجتماعية، وتعتبر الوحدة والعزلة التي يشعر بها الفرد في هذه الأونة، والإضطراب وعدم الراحة، والعشق والحب وعكس مشاكل الحياة المعاصرة

من أهم موضوعات الغزل الأردي الحديث. وبهذا أصبح الغزل يعكس لنا صورة العصر بكل واقعية.

بالنسبة لموضوع الوحدة والعزلة فهذا ليس بموضوع جديد على الغزل الأردي، و ذلك لأن الوحدة تعتبر من الأشياء التي فطر عليها الإنسان، وتتغير بتغيير الزمن، ولكن الوحدة والعزلة التي كان يشعر بها الشاعر القديم مختلفة تماما عن الوحدة التي يشعر بها الشاعر المعاصر. وذلك لأن الوحدة التي نراها في الغزل القديم كان من أهم أسبابها آلام العشق. أما الوحدة التي نلمسها في الغزل المعاصر أسبابها مختلفة تماما، منها الحياة المادية التي نتجت عن الحربين العالميتين، وظهور الرأسمالية في أمريكا، والتي أثرت على حياة العالم كله. و من أسباب هذه الوحدة المميتة كذلك خوف الشاعر مما يحدث حوله من حروب مدمـــرة "والتي تستطيع القضاء عليه بين لحظة وأخرى، والاحساس بهذه الوحدة والعزلة أول ما نشأ في المدينة الصناعية المزدحمة بالسكان، و الذين في الأصل ينتمون إلى قرى مختلفة ذات ثقافات مختلفـة. فالإنســان في المدينـــة الصناعية يشعـــر بالوحدة و الضياع و الفقدان و الغربة. و هذا أمر عجيب جداً أن يشعر الإنسان بالوحدة مع هذا الكم الضخم الذي يعيش معه في المدينة. و بسبب الحياة المادية والرأسمالية في المدينة أصبح عامل الوقت مهما جدا بالنسبة للفرد، بل وانعكس هذا العامل على الحياة نفسها وعلى علاقات الناس بعضهم ببعض، فالوقت عامل أساسي و جوهري في حياة من يعيشون في المدينة، وهو كالسيف المسلط على رقاب كل الناس في المدينة و هم في حالة سباق لاينتهي وفي سفر دائم مستمر، وفي حالة الإنطواء الشديد على الذات، بحيث لايكلم البعض البعض. و إنما كأنه كذلك ليسئله عن الوقت فقط. وبهذا أصبح الوقت هو العامل المعنوي الذي يتحكم في سكان المدينة والمدينة ذاتها فتتحكم فيها الآلية. كل هذا نجده بوضوح في الغزل الأردي الحديث، أحيانا بالرمز والإيماء، وأحيانا أخرى بالتصريح، ونجد الإحساس بالوحدة هذا عند كثير من الشعراء

أمثال ظفر إقبال، وسجيد أمجد، وعبد الله عليم وأنورشعور، ومنيب الرحمن، وشهريار، وعرفان صديقي، وتوصيف تبسم، و وزير آغا، وناصر كاظمي، وعميق حنفي، ومحمد علوي، و كمارياشي، وبشير بدر، ومشمور سعيدي و غيرهم. وفي البيت التالي عبر الشاعر سجيد أمجد عن الوحدة، وإنشغال الناس :

میں روز ادھر سے گزرتاهوں کون دیکھتا هے
میں جب ادھر سے نہ گزروں گا کون دیکھے گا

[الترجمة: أمرّ بهذا المكان كل يوم و لاينظر إليّ أحد، و عندما سوف لا أمرّ فلن يشعر أحد بذلك]

وعن الوحدة كذلك عبر الشاعر عبيد الله عليم بهذه الطريقة:

مانا كه جدا نہیں هیں هم تم   پهر بهی کوئی فصل درمیاں هے

[الترجمة : اعترف بأنه لايوجد بيننا بعد أو فرق، ولكن بالرغم من هذا توجد بيننا عزلة تسببت في البعد والفرق]

أما بالنسبة لموضوع العشق والحب الذي نراه في الغزل الحديث فهو ليس بشيء جديد، لأنه كان من أهم موضوعات الغزل القديم بل من أجله أنشأ الغزل في لغات العالم كلها. ولكن هذا الموضوع يختلف عما كان عليه في الزمن القديم فالعشق في الغزل الأردي القديم كان أكثره مثلا حقيقيا قائما على التصوف. أما العشق في الغزل الحديث فهو قائم على الواقعية و ذلك أن الشاعر الحديث قبل "الجنس" والحديث عنه على أنه حقيقة أزلية أبدية وهو في هذا متاثر بفكر وفلسفة فرويد. ومثال ذلك تجده في غزل شهريار. وعرفان صديقي وساقي فاروقي، وناصر شهزاد، وتوصيف تبسم وغيرهم.

أما بالنسبة لموضوع القلق والإضطراب والملل الذي تجده في الغزل الحديث فيعتبر من الموضوعات الجديدة. ففي القرن العشرين حدثت تغيرات إجتماعية واقتصادية وأخلاقية وسياسية كثيرة ، أدت إلى نبذ التقاليد الموروثة. صحيح أن التغيرات تحدث في كل عصر، ولكن في القرن العشرين حدثت التغيرات بسرعة هائلة غير معهودة.

ولهذه التغيرات الإجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والفكرية نتائج إيجابية، وأخرى سلبية. ومن نتائجها السلبية وقوع الإنسان المعاصر في مشاكل لا حصر لها. لذا شعر بالقلق و الإضطراب والسأم، والذي عكسه لنا الشعراء الجدد في غزلهم أمثال شهريار، وتوصيف تبسم، وصابر ظفر ، وشعيب نظام وغيرهم الكثير.

و من المعروف أن أقدم علاقة في الوجود هي علاقة الرجل والمرأة وكان الغزل القديم مصورا المرأة. كذلك في عصرنا الحاضر رغم سطو الفكر و الفلسفة على الأذهان نجد بريق الحديث عن المرأة في الغزل الأردي مازال من الموضوعات المهمة. و لاغرابة في هذا لأن الغزل في الأصل هو الحديث عن المرأة، ووصف جمالها بأرق الألفاظ وبأعذب الأنغام. وفي الغزل الأردي الحديث نجد أن الشعراء يجانب وصفهم للمرأة بأوصاف جميلة بديعة تليق بها يعكسون كذلك علاقتها مع الرجل. ومثال ذلك نجده في غزل الشاعرة كشور ناهيد، ورضي أختر شوق، ومنظور هاشمي و عرفان صديقي وغيرهم.

أما بالنسبة لعلاقة الغزل الأردي الحديث بالشعر الأوربي فهي علاقة تأثر فقط . فالغزل الأردي الحديث متأثر جدا بالشعر الأوربي سواء من ناحية الشكل أو الأسلوب. من ناحية الشكل نجد كثيرا من الشعراء المحدثين يكتبون غزلا حرًا مثل قالب"Free verse" الإنجليزي، ومن هؤلاء الشعراء مظهر امام، وصبا، وبشير بدر وغيرهم.

أما أثر الشعر الأوربي على الغزل الأردي الحديث من ناحية الأسلوب فهو يكمن في كثرة استعمال الأسطورة والرموز وعلامة الإستفهام في الغزل الحديث. فمعظم الشعراء الجدد متأثرون بشعراء المذهب الرمزي أمثال بودلير، وبروست وريلكه وكافكا واليوت وغيرهم. والمذهب الرمزي يعتبر من أكثر وأحدث المذاهب الأدبية، مع ذلك فالرمزية قديمة قدم الأنسان، ونجدها ممثلة في جميع أدوار الحضارة الإنسانية، وفي مختلف مناحي نفكيد ها الوفير بالرموز. فهي موجودة في الطقوس الدينية الهندوسية والأشورية والبابلية

والمصرية القديمة وفي آداب كل الأمم القديمة منها والحديثة وهي موجودة في الغزل الأردي القديم. وكذلك في الأدب العربي مثلاً عند المتصوفة وفي شعر الشعراء الغزليين غير انها لم تظهر كمذهب أدبي إلاّ في العصر الحديث حيث أشرقت أنوارها في فرنسا. وبسبب هذه الرمزية والأسطورة نجد الغزل الأردي الحديث يتميز باتساع الخيال و عمق العاطفة بالإضافة إلى الإبهام و الغموض في كثير من الأحيان. والشعراء الجدد لايصفون الشيء على حقيقته في غزلهم بل يصفون التأثيرات التي يحدثها. مثلا عندما يريد الشاعر ذكر البحر فإن أول فكرة تلوح له هي الزرقة فإذن يذكر الزرقة ليعبر بها عن البحر. لذلك غزلهم عرضة للتأويل والتفسير بسبب هذا النوع من الإبهام والغموض. وهذه السمة ليست مقصورة علي الغزل الأردي الحديث فحسب بل سمة الشعر العالمي الحديث كله، الذي يمكن أن تحدد مفهومه في كلمات قليلة هي: أنه حينما نقرأ الشعر الحديث مرةً فنعود لنقرأه مرّة ثانية ليس لإعجابنا به ولكن لأننا لم نفهمه في المرة الأولى. ويعتبر غزل ثروت حسين، وافتخار أحمد عبد، و عرفان صديقي و زيب غوري خير مثال لاستعمال الرمز في الغزل الأردي الحديث.

هذا وهناك نزعة مهمة نجدها في الغزل الأردي منذ نشأته وحتى يومنا هذا، وهي نزعة الحزن. والتي يتغير إظهارها عند شاعر و آخر. مثلا تظهرها الشاعر سودا عن طريق التفاؤل. و أظهرها مير بأسلوب اليأس والألم والتوجع ، وأظهرها خواجه مير درد عن طريق التصوف . و أظهرها بعض شعراء مدرسة لكهنو عن طريق وصفهم الحسّي للمرأة . وأظهرها غالب منّ طريق الأفكار والأخيلة الفلسفية ، وأظهرها إقبال من طريق الفلسفة البحتة، وأظهرها فاني البدايوني بأسلوب القنوطية والحزن مثلا أنظر بيته هذا:

الله معمه هي سمجهنى كا نه سمجهانے كا

زندگى كاهے كو هے خواب هے ديوانے كا

[الترجمة - الحياة لغز لايفهم و لايُفهم فهي تشبه حلم المجنون]

و لكن في النصف الثاني من القرن العشرين نجد هذه النزعة (الحزن) متضمنة نوعَيْ الحزن : ألا و هما الحزن بسبب الحب و العشق، و الحزن بسبب الحياة و العيش. فحينما نقرأ غزلاً لبعض الشعراء المحدثين نشعر بنزعة حزن، و لكن ليس من السهل أن نحدد نوع هذا الحزن، و مثال ذلك نجده في غزل ناصر كاظمي، و صابر ظفر ، و عبيد الله ، و ظفر اقبال وغيرهم.

في النهاية نستطيع القول بأن الغزل الأردي هو أجود غزل في العالم، وذلك بسبب منهج بنائه الخاص، وتعدد موضوعاته وأساليبه وإبرازه للحياة المعاصربكل مافيها من إتجاهات جديدة، ومشاكل عديدة.

المصادر :

١- د. محمد سامي الدهان الغزل ج ١ ص : ٨

٢- د. طه حسين – حديث الأربعاء

٣- د. شكري فيصل : تطور الغزل ص: ٢٩٤ ، ٢٩٨

٤- طبقات إبن سلام ص: ١٩٠ ، ١٩١ ، وديوان قيس بن الخطيم (بتحقيق ناصر الدين الأسد).

٥- ديوان قيس بن الخطيم ص ١٣٥

٦- الأغاني ٢/١٢

٧- يوسف حسين بكار، إتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري ص : ٢١

الفن والوطنية في الهند

بقلم : بارثا ميتر ، جامعة سوسيكس

في الأوبيرا المؤثرة . Khowanschchina لـ Mussorgsky . و لدى ختام الصراع المرير بين جند المؤمنين و قداماهم ، يجعل صاحب الأوبيرا أحد الكهنة . دوسيفيه . ينطق الكلمات المعبرة ليس أمامهم أي منجاً مشرف هذا إحياء العقيدة على إصالتها القديمة أو التعرض للدمار إلاّ أن الأحداث التي توالت على المسرح ، لم تترك أمام دوسيفيه و اتباعه من قدامى المؤمنين أي طريق سوى الطريق الذي أدى بهم إلى نار الموت و ذلك بعد أن وضع انتصار بطرس العظيم نهاية لروسيا القديمة . النابغة موسورجكي يسفر لنا اللثام عن وجه القضية التي احتلت أهمية مركزية في المجتمعات التقليدية التي باتت تواجه مشاكل التغرب منذ قرر القيصر أن يفتح النافذة الغربية، و يوفر مدخلا لرياح التغيير التي كانت تهب من غرب القارة الأوروبية التقدم المادي و الفني في غرب أوروبا، عرض المجتمعات التقليدية في شرق القارة لتغييرات مفاجئة لم تؤثر فقط على البيئة الإقتصادية و مناهج الحياة ، و إنما أثرت على أساليب التفكير أيضا. بيدأن هذه الظاهرة لم تقتصر على روسيا فحسب، بل الواقع أن المجتمعات الآسيوية أيضاً واجهت مشكلة التوافق مع الغرب و القيم الغربية ، و في ذلك الطور تعرضت في بعض الأحيان لعواقب متشابهة. ففي المجتمعات سالفة الذكر سارع الناس إلى ايجاد تطابق بين الأفكار الغربية و القيم

الحديثة ، و بحسب رؤيتهم فإن الفجوات بين المجتمعات الآسيوية المصابة بالركود ، و بين الغرب و تقدمه التقني و ثقته بمواصلة عمل النمو، كانت شاسعة بالفعل. أعتقد أنه يمكن للمرء أن يبرز المنافع التي تترتب على التقنيـة المتطورة بسهولة. إلاّ أنـه فـي حالـة الفن، فإن قيمته لا تتعين بمثل تلك القناعات المطلقة. و إنما تكون نتائج تغريب الفن غامضة و مشوبة بالمشاكـل لم يجـد دوستيفيه و أمثالـــه من المتمسكين بالعقيدة القديمة أي خيار سوى الإنتحار جماعيا. لكن الأوضاع - من وجهة نظري - لاتكون دائماً من اليأس بتلك الدرجة. و في حديثي هذا ظهر اليوم سأركز على أهمية دور الإنتقاء و الضم في أعمال الفنانين الهنود الذين يواجهون "مشكلة تغريب الفن و تطبيعه بحسب الصياغات الغربية" و لقد اخترت التركيز على هذا الموضوع - أهمية الإنتقاء في الفن - لكي ننقض التفكير التقليدي الذي ينظر إلى تأثير الفن الغربي على الفنانين الهنود في إطار العلاقة التي تربط بين ثقافتين : إحداهما قويـــة و مسيطـرة، و أخراهما ضعيفـة و مستسلمة من موقف الإنفعال .

أنني وزعت هذا الحديث إلى ثلاث فترات. في المرحلة الأولى تم تغريب الهند بمساهمة و دعم الصفوة التي تمتعت - بفضل معرفتها للغة أو لغات أوروبية - بتفوق على غيرها من عامة المواطنين. و لتأمين طموحاتها ضمنت ولاء غير متزعزع للأفكار الغربية (و بالصفوة أقصد الطبقات المثقفة و المسيطرة). و في مجال الفن فقد شهدت هذه الفترة ظهور الرسم المنظوري التخطيطي و توزع الظل و الضوء و غيرهما من الأساليب و الأدوات التي استعملت منذ "النهضة" لخلق تماثل في المواضيع بكل أمانة و اخلاص . و بترحل تلك الأساليب (إلى الفن الهندي) جاءت الرومانسية الأوروبية و جاءت موضوعات المادة الأدبية و العاطفية الخاصة بالفن الأكاديمي - خلاصة القول أن الفن الهندي تبنى جميع الأسس الأيدولوجية التي كان يقوم عليها الفن الغربي في القرن التاسع عشر . و المعلوم أنه لايسهل أخذ شكل أو تقنيـــة من الأشكـال

و التقنيات الفنية، بمهانية ما يصطحبها من محاق و افتراضات.

في المرحلة اللاحقة بدأت تطفو على السطح نزعات مضادة، و ظهرت رغبة شديدة لإعادة تقدير التراث الفني التقليدي الذي تناكرت عنه الصفوة في المرحلة الأولى. و للفنانين من الفترة الثانية لم يكن التباعد (من تقاليد الفن الغربي) مقصوراً على الجوانب الشكلية فحسب، و إنما تلبست على رغبة جامحة بالعودة إلى الماضي و تيمه. والصراع بين نظريتين موليتين متناقضتين بعضا للبعض، و متمثلين — حسب تصنيفي لهما — في المتغربين و المستشرقين، قد تسبب في تعقيد مشكلة الاختيار بالنسبة للفنان في اخر المراحل. و جاء الموضوع بمناقش لغاية ١٩٤٧م — عام استقلال الهند، و استمرار النقاش طوال السنين يدين — إلى حد كبير — للتطورات الحاصلة في الحركة الفنية العقلانية التي بعث إلى خلق اسلوب وطني هندي بالمعنى الواقعي للكلمة، و متطابق مع الطموحات الثقافية و العقلانية.

عاش الفنان في الهند حياة متواضعة، و مكانته في المجتمع — كنظيره الأوربي قبل النهضة — كانت تتعين تقليديا بغض النظر عن انتماءه القومي. ففي لوحة — مثلا — من زمن الحكم المغولي نجد أبا الحسن، ابرز الفنانين في عصره، يقدم رسما إلى الامبراطور جهانكير بأقصى تواضع. و إذا أردنا بناء فكرة واقعية عن التغييرات الدراماتيكية التي حصلت في مكانة الفنان في الفترات اللاحقة و جعلته يقف على قدم المساواة مع الصفوة المثقفة الأوروبية، فالمفروض علينا أ لا ننسى مكانة الفنان في المجتمع الهندي التقليدي.

بعد سيطرة الانكليز على الحكم، و تعرض الإمبراطورية المغولية و غيرها من الدويلات المحلية للإنهيار في مستهل القرن التاسع عشر، جاءت نهاية العصر الذي عاش فيه الفنانون كطبقة متميزة مع أن الانكليز حاولوا إيقاف ذلك التيار لفترة وجيزة. و الفنانون الهنود في ظل الحكم البريطاني تمرسوا في الرسم الغربي تحت رعاية الأساتذة الانكليز أنفسهم، و بذا ظهرت لحيز الوجود مدرسة فنية عرفت في

الهند بـ"مدرسة الشركة للرسوم"، و لكن غابت عن الساحة بعد ظهورها بمدة قصيرة. عندئذ كان من المتصور أن الرسم الغربي سيساعد الفنان الهندي في تحسين مستوى الإنتاج و في التغلب على مواطن النقص التي عاني منها الرسم التقليدي كمثل الخلفيات غير اللائقة للوحات.

شهدت الهند نهضة فنية في الخمسينات من القرن الثامن عشر حيث انتعشت الفنون من جديد و لكن في سياق مختلف تماما. فالعرض العظيم الذي أقيم في عام ١٨٥٦م ، أبرز بعض أوجه التناقض من نوع مستغرب، متمثلا في انحطاط المذاق الفني و التصميمي في منتجات الدول الغربية المتقدمة مثل بريطانيا. و تحسن مستوى الفنون الزخرفية في الأنتاجات الهندية. انتقد كبار المصممين البريطانيين من أمثال أووين جونز (Owen Jones) و هنري كوليه (Henry Cole) و وليام موريس، الحكومة البريطانية على توجيه ضربات قاضية إلى الفنون الزخرفية الهندية . و في وجه تلك الانتقادات اللاذعة، اضطرت الحكومة لتدارك سابق إجراءاتها، و في الخمسينات من القرن التاسع عشر بادرت إلى إنشاء مدارس فنية في المدن الهندية الرئيسية (بومباي، كلكتا، مدراس) على طراز المدارس الفنية البريطانية الحديثة بإشراف "مدرسة الفنون الصناعية" في جنوب كينسينجتون. و اتباعا لرؤية الفنانين الراديكاليين (المذكورين في بداية هذه الفقرة) فان الحكومة لم تبد ترددا في الاعتراف بأن الفنان الهندي لايحتاج إلى إرشاد من الفنانين الغربيين في تنمية الذوق، و إذا وجدت حاجة لذلك، فانها تقتصر على الرسم الغربي، ذلك لأن النقاد في الغرب، و حتى الذين أثنوا على الزخرفة الهندية (بمن فيهم رسكين)، كانوا على قناعة . كما قال أحدهم . " بأن الرسم و النحت بصفتهما صنفين من صنوف الفنون الجميلة، لايوجدان في الهند. و كل ما هنالك ، فهو عفاريت الأصنام الهندوسية."

بعد أن تفاءل الحكومة بإمكانية تدريب الفنانين الهنود على الرسم الاكاديمي، تعرض لخيبة شديدة عندما طُلب من الفنانين من

المدرسة التقليدية الهندية أن يرسموا من اللوحات العتيقة، و هم وجدوا - بكل بساطة - رسم المرأة من سادة و سيدات أوربا، أمرا مقنعا و بدون جدوى، من هذه الحكاية نتلقى درسا مفيدا ـ الطلاب الذين التحقوا بالمدارس الفنية، و استقالوا منها، انحدروا من خلفيات أسرية مثقلة بالثقافة الانكليزية و لو أن جميعهم لم ينتموا إلى طبقة الأغنياء، و الأساتذة في هذه المدارس أتوا - بدون أي استثناء - من جنوب كينسينجتون حاملين معهم منتجات الطلاب الانجليز كنماذج مثالية، و مع أن الرسم التشكيلي و الرسم التصويري لم يلقيا موقع الإهمال كما تشهد عليه اللوحات المرسومة في مدرسة بومباي للفن خلال العقد التاسع من القرن التاسع عشر و لوحة أخرى أنتجها خريج من مدرسة الفنون في كلكتا في عام ١٨٩٢م، إلا أن الرسوم الفرانجية - بما فيها الفوتوغرافية - باتت تعد أنجح صنوف الرسم لكون فرص العمل مقصورة عليها ... و فرص العمل في المجال الفني توسعت عندما أصبح الرسم جزءا من المناهج الدراسية في المدارس الثانوية، و القلية قليلة من الفنانين تمكنت من كسب المعاش من خلال رسم صور النبلاء و الأعيان أيضا، هنا يبدو من الأنسب أن نتساءل : ماذا كان دور الرعاية (التي قدمها النبلاء للفنانين) في انعاش الفن المحبب ؟

في أواسط القرن التاسع عشر عندما كان الفن التقليدي في طور التراجع، بدأ الحكام و الأمراء من الطبقات الإقطاعية، يهتمون بجمع القطع الفنية الغربية، و يجلسون أمام الرسامين الأوروبيين المتجولين للتصوير، في بداية الأمر كانت الصفوة المتغربة بحوزها التمييز في الفن، و مساهماتهم في مجال الثقافة ظلت مقصورة على الآداب في اللغات المحلية، و إنهم قاموا أيضا برعاية الموسيقا. إلا أن الأسر البارزة في مدينة كلكتا اتخذت آثار الحكام الجدد، فبادرت إلى جمع نماذج الفن الأوربي، و هذا القصر الكلاسيكي الجديد الذي يدعى "القصر الرخامي" مازال يقف على جدرانه الشاهقة في كلتا، و ينطوي على ثروة نادرة من نماذج الفن الأوربي خاصة من القرن التاسع عشر. الخلاصة انه

بحلول النصف الثاني من القرن المذكور، أصبحت النخبة الهندية تتبنى الذاق الفني الغربي و منه المذاق الفيكتوري بوجه خاص.

هذه هي الخلفية التي يجب أن ننظر فيها إلى نبوغ صيت راجارا في فرما (١٨٤٨ ـ ١٩٠٦م) في القرن التاسع عشر كمصور في الأسلوب الأكاديمي الغربي، و حظيت انتاجاته بتقدير و إعجاب النقاد في كل من باريس و فيينا و شيكاغو بسبب طبيعيتها الخاصة. تنتمي فرما إلى الأسرة الملكية في إمارة ترافنكور بجنوب الهند، و إصغايا بأمر الرسامين في البلاط عقد عزمه علي اتخاذ الرسم مهنة على الرغم من كراهية الأسرة للرسم و اعتبار المهنة احط من شأن الأمراء، و كونها مخالفة للتقاليد التي رأت التصوير كوسيلة للمتعة بالنسبة للوجهاء و الأعيان و كان رفي فرما أول من جيل الفنانين الذين انتموا إلى الطبقات العليا المثقفة بالثقافة الانكليزية. هذه المجموعة من الفنانين الهنود، عرفت بالثقافة و المعرفة لدقائق الفن، و بعضها كان يجيد الكتابة أيضاً. ولكونها تستوحي من الرومانسية الأوروبية ، فان المنتمين إليها تصوروا انفسهم أبطالا مكافحين ضد كل من صغار الفن و كبار أعدائه و بوجه خاص الآباء و ولاة الأمور المتعنتين، و بذا فقد أصبح الفنانون وطموحهم ينزلون منزلة الأبطال الاسطوريين. بيد أنه لايجوز وصف نزعاتهم و إتجاهاتهم برمتها بالإصطناع لأن كثيرا منهم بالفعل قدموا تضحيات و بذلوا جهودا عظيمة للتوصل إلى هدف المثالية في الفن.

في أول الأمر لم يكن فرما واثقا برعاية الأسرة، إلاّ ان الأخيرة مدت إليه يد العون إلى أن تمكن من كسب اعتراف مديد كرسام. فلوحاته في الأسلوب الغربي التي وجدت لها سوابق في منتجات الأجيري نايدو (Alagiri Naidu) التقليدية، لم تخدم سوى بعض أهدافه الخاصة. كان فرما أول فنان هندي أدرك الإمكانيات التي وفرتها "الطبيعة" لمعالجة المواضيع المستمدة من الأساطير و الملاحم الهندوسية. لكن ميوله هذه كانت وليدة العصر الذي عاشه. ذلك لأن الرسامين

الأوربيين المعاصرين من أمثال أوبين بوتيج كانو يصورون "النبلاء" في لندن و باريس و فيينا على لوحات واسعة على رفق الحاجة. و اعتماد رفي فرما على إعادة الإنتاجات، و منها خاصة خليط البياض و السواد، كان السمة الرئيسية للوحاته - إنه تابع منظورات الأكاديمية الملكية متابعة عميقة إلى أن وقعت عيناه على نسخ من لوحات من زمن النهضة الثانية، في حوزة عاهل إمارة بارودا. و مع أن بعض لوحاته تبدو - في زمننا - بعيدة عن الإصالة إلا أن ذلك لا يعني أن نتجاهل الجاذبية الكبيرة التي تتميز بها أعماله، و تجلب الناظر إليها متلقيا كان أم آسيا. و من الأهمية بمكان أن رائد صناعة الفيلم في الهند دادا بهالكي، اتخذ من لوحات فرما أساسا لمشاهد أفلامه بوجه مباشر مثلما فعل جيم جرفث (Griffith) في اعتماده على الفن العالي الفيكتوري، و هكذا فإن الشاعر العظيم رابندرانات طاغور يصدق في مذكراته نبوغ سمعة رفي فرما، فيكتب: " في أيام طفولتي صارت البنغال أكبر مستقبل لفن فرما، و بدأت الجدران تزدان بالشياه رسومه الزيتية بدلا من اللوحات الأوروبية معادة الإنتاج."

إلاّ أنه من المفارقات العجيبة أنه بعد وفاة فرما عام ١٩٠٦م تلاشت سمعته بعد أن طبقت أرجاء عالم الفن ، و أعماله أصبحت تهتم ببصمة الاصطناع و الانتحال و إنعدام الروحية، أما الأسباب العاملة وراءه، فإنها لا تتطلب كثيرا من الاستقصاء؛ في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أو أثناء المرحلة البدائية من مراحل التغريب، تمكن المبشرون و الفلاسفة من مدرسة بينثام (Bentham) من إقناع المثقفين الهنود بأن الهندوسية محوزة فقيرة. و كان الفن أكبر ضحية لهذه القناعة. بيد أنه في غضون بعض العقود اللاحقة ظهر على ساحة أوربا مفكرون من أمثال ماركس و رسكين و بوركهاردت الذين طرحوا أفكارا زعزعت أركان الحضارية الصناعية الفيكتورية و فوق ذلك كله فإن السوفسطائيين لم يقوموا فقط بإدانة المادية الفيكتورية بوجه مباشر، و إنما أنزلوا الروحانية الهندية منزلة إكرام باعتبارها آخر أمل

بالنسبة للبشرية.

و في نفس الفترة من الزمن بدأت الصفوة الهندية تستعيد ثقتها بالتراث المحلي. وتجسد ذلك التطور في الرحلة التاريخية التي قام بها سوامي فيفيكاناندا ، أحد أبرز كهنة عصره إلى شكاغو للاشتراك في مؤتمر الأديان العالميــة في عام ١٨٩٢م. و تمكن مـــن إقناع عدد من الأمريكيين بالعمل لصالح قضية الهندوسية فقد أصبحت مارجريت نوبل، وليدة النهضة الايرلندية، تلميذة محببة إليه. و واصلت مهامه في الغرب بعد وفاته في سن مبكر. و أيضي بيانت التي بثت أفكارا متطرفة ، انضمت إلى الحركة السوفسطائية في انجلترا، و ارتحلت إلى الهند فانضمت إلى الكفاح الوطني. و في مجال الفن، فان ارنيست بنفيلد هافيل (Eranest Binfield Havel) كان مواطن أوربا آخر، عاش بمعزل من البيئة الاوربية ، و اضطلع بدور ريادي في إحياء الفن الهندي ، و رأى ـ كمثل بيسانت ـ إن الروحانية الهندية وجدت انعكاسا في الفن الهندي لكون الطبيعية من عصر النهضة مرفوضة لدى الهنود. و معلوم أنه في أواخر القرن التاسع عشر تعرضت "الطبيعية" لهجمات من الحركة المعارضة للكلاسيكية على اعتبار أنها كانت موجهة إلى المادية لحد لا يطاق و لم يكن جنوح كاندينسكي و موندريان للسوفسطائية من قبيل الصدفة فقط.

في عام ١٨٩٦م وصل هافيل إلى كلكتا عميدا للمدرسة الفنية ذلك على أثر قيادته لحملة لإحياء الفنون الزخرفية الهندية بمدينة مدراس، إلا أن أمره اختلف عن اساتذة جنوب كينسينجتون بمعنى أنه نجح في كسب تقدير واقعي لآرائه حول الفن الهندي التقليدي، و كان لها فضل السبق في الكتابة حيال الفن الهندي، و هو الذي كتب رسالة مفتوحة إلى الشباب الهنود لدى مجيئه إلى كلكتا، و ألح عليهم بخفض الفن الغربي، و نصحهم بالكف من التلاعب به، و بالتوجه إلى تراثهم بكل اهتمام. و من الحكايات الشائعة عنه أنه ألقى جميع مقتنياته من القطع الأوربية ذات الأهمية الثانوية في غدير بجوار المدرسة الفنية بكلكتا.

و مع أنه يمكن أن تكون مثل هذه الحكايات من صنيع بعض المتحمسين، لكن الأمر الذي لا يعتريه شك أن هافيل شن حركة لاقتناء مجموعة نفيسة من اللوحات الهندية للمدرسة الفنية. لكن الحقيقة أيضا أن تلامذته في المدرسة الفنية لم يترددوا في الإضراب عندما حاول أن يتخذ الأساليب الهندية لتعليم الفن، و خطوته تلك ـ رغم أهميتها القصوى ـ تعرضت لانتقادات من الصحافة الوطنية التي اتهمته بالعمل على حرمان الهنود من التعليم الغربي. الأمر الذي يكفي دلالة على مدى تأثر البنغال من المذاق الفني الغربي.

و في هذه المرحلة الحرجة وجد هافيل مناصرا كبيرا لحركته في شخص الفنان أبانيندراناث الذي كان ابن أخت الشاعر البنغالي رابندراناث طاغور .. أثت أسرة طاغور في طليعة الصفوة البنغالية منذ ذلك، و أقامت مثالا في الأنشطة الثقافية و الفكرية على مستوى البنغال، و كان لها دور ريادي في تنمية حساسية جديدة. لقد تلقى ابانيندرا ناث (١٩٥١م - ١٨٧١م) في كنف بيته دراسة حرة و انسانية في طبيعتها ، مع تركيز على تنمية الصلاحيات الذاتية في الإبتكار و الفكر. و مع أنه تلقى نوعا من التدريب في الحقل الفني على يد تشارليس بالمير، أحد متخرجي جنوب كينسينجتون، إلاّ أنه في طبيعته كان رافضا للقيود و الضوابط على ما كان أمرها من الشدة و الصلابة. و بالنظر في بعض الحكايات التي أوردها في مذكراته ، تتبين لنا الأسباب التي عملت وراء تنافره من أسلوب التعليم الفني الغربي في مرحلة من مراحل دراسته للفن ، شعر بالمير بأن أبانيندراناث يحتاج إلى تجربة في رسم الأحياء ، فبادر إلى استئجار شاب أفرنجي من مخيم الجيش بالقرب من مكان عمله ، ليكون نموذجا للرسم ... و يكتب ابانيندرا ناث في مذكراته أنه تنبه إلى فضاحة الموقف عندما رأى الشاب يتعرى ، فطلب إليه إلاّ يخلع جميع البسته. هذا الحادث كان صدمة بالنسبة للفنان أبانيندرا ناث الذي تربى في بيئة غريبة عاشتها البنغال في القرن التاسع عشر حيث لم يكن من

المتصور أن يتجرد المرء عن لباسه بعد السن العاشر من عمره.

و بعد الحادث سالف الذكر حاول بالمير أن يعلم أبانيندرا التشريح العلمي لجسم الإنسان، فحرص عليه جمجمة للرسم، لكنها ،ثارت في نفسه كراهية شديدة و لدرجة أنه صار مريضا، و لعل غثيانه من المنظر الرهيب للجمجمة، كان نتيجة تربيته في الكنف الهندوسي الذي يعتبر الأجسام الميتة ملوّثة بالنسبة للهندوس.

من هنا يبدو أن بالمير يكون قد شعر بارتياح عند ما آراه أبانيندرا بعض اللوحات التي رسمها بالطريق الهندي بدون الاستعانة بالأدوات الخارجية. ومع أنه يصعب تحديد الأيام التي انتجت فيها هذه القطع بوجه مضبوط إلاّ أن سلسلة من لوحاته التي تصور مناظر الحب بين رادا و كريشنا، كانت أولى أعماله من ذلك المذهب.

و رغم أن الخط و اللون لا يتمايزان البعض عن البعض في هذه الرسوم - لكن جمال الانوثة المتمثل في ارهاق بديع ، قد أثار حيرة شديدة لدى الطبقة المثقفة البنغالية التي تعودت على الرسوم المثيرة من إنتاج روى ڤرما، و لقد علق أحد القادة الوطنيين على تلك الظاهرة قائلا بأن رادا في رسومه تبدو نحيلة لدرجة أنها لا تثير إعجابا لدي.

بهذا فعندما اصطحب ابانيندرا هافيل في المدرسة الفنية بكلكتا لتأسيس أولى حركة فنية رئيسية في الهند . إنه كان قد تباعد عن الفن الغربي الاكاديمي بوجه كلي ـ لكن هافيل حسب اعتراف ابانيندرا نفسه قد تمكن من إزالة بعض الملابســـات التي كانت تخالـــج ذهنـــه، و بعدئذ أنار عليه معالم طريق سوى، و بجانب ذلك فان هافيل الذي كان عالما كبيرا لدقائق الفنون الكلاسيكية، توجه إلي تدريس ابانيندرا طرق النظر في مهارات عباقرة الفنانين من زمن المغول، مما شجع عائلة طاغور على اقتناء مجموعـــة كبيـــرة من روائع القطع الفنيـــة. و سرعان ما انطلق ابانيندرا ناث برفقة صفوة من الطلاب الهنود في استعادة ما أسماه بـ " لغة الفن الهندي" من الخمول. أما علاقته مع الطلاب، فانها كانت علاقة تكافل في طبيعتها، و التركيز كان موجها

إلى تنمية ملكات الإبداع و التخيل. و إنه كان يسمح للإكفاء من الطلبة بتنمية مكامنهم بحرية كبيرة.

لقد سار ابانيندرا أول خطوة على طريق تطوير أسلوبه الخاص من خلال لوحته " موت شاهجهان - بناء تاج محل " التي رسمت في أسلوب مغولي عن عمد ، رغم احتوائها على بعض أوجه الخلاف (عن الفن المغولي) الرئيسية. و مع أن مبادئ الفن الغربي الأكاديمي وقعت موقع رفض بات عند اباتيندرانات ، إلاّ أنه ظل يكن - على الأقل في بداية الأمر - تعاطفا ازاء روح الفن الفيكتوري الذي ركز على أهمية المشاعر و الأحاسيس في التصوير. و الحزن الذي تتلمسه في صوره، هو انعكاس للألم الداخلي الذي تغلب عليه بعد وفاة ابنتها في السن المبكر. (كان اباتيندرا قد ترك الرسم بعد موت ابنتها الطفلة، و عاد إليه عندما أصر عليه هافيل إصرارا شديدا) و يقول (اباتيندرا أنه عمد إلى إبراز الكآبة و الألم في أعماله تحت تأثير ذلك الحادث - و لنفس السبب فانه وجد الألوان الباهرة من الفن المغولي لا تتماشى مع مذاقه خاصة إذا ما استعملت في الزيت. و انتقاده للفن المغولي أيضا أتى من واقع كونه فقيرا في تصوير الأحاسيس الذي كان ركيزة اهتماماته في الفن.

و في إبّان الفترة التي وجه فيها أباتيندر أول إهتمامه إلى التعرف على أسلوب بديل اكثر تلائما مع مذاقه الفني، إنه اكتشف الرسم الياباني، و ترك الزيت، و اتخذ الألوان المائية. و كان العام ١٩٠١م منعطفا هاما في تاريخ العلاقات الفنية بين الهند و اليابان. ففي هذه السنة وصل العالم الياباني أوكاكورا كاكوزو إلى كلكتا ، و في تلك الفترة بالذات و التي تعرف بـ"عصر ميجي" أتت العملة لتعريب اليابان و ارغامها على اتباع سياسة النافذة المفتوحة في مجال الفن. مقرونة بتعريف الفن الأكاديمي الياباني بالطبيعية و التأثرية المستوردة من الغرب. و معلوم أن النهضة الثقافية في اليابان كانت تشبه النهضة الثقافية الهندية من عدة أوجه ــ في اليابان فقد تلك

الحركة النهضوية أوكاكورا الذي اعترف بأن الفن البوذي الياباني إصالة مستوحى من الفن الهندي القديم و ذلك أثناء فترة توليه دراسة الفن المعماري في بلده، و هنا يبدو من المناسب الإشارة إلى أن أوكاكورا كان يؤمن بأعماق قلبه ـ أسوة بابانيندرا نات طاغور ـ بأن القارة الآسيوية كلها تقاسم القيم المماثلة. الحكماء والمفكرون في هذه القارة اتخذوا من " الاحادية الاسيوية " عقيدة راسخة، لأنهم وجدوا فيها ردا للتحدي الغربي التقني و الفكري معا. "الاحادية الاسيوية" كانت نظرية رومانسوية و موجهة في أعماقها إلى البحث عن جذور التقليد المحلي، و التذرع بها لمحاربة حملات التحديث العارمة و الميلولة دون توسعية الاستعمار الأوربي، و من المفارقات العجيبة أن الأوربيين سبقوا على غيرهم في خلق أسطـورة أحـاديـة الشـرق و مماثليته، و ذلك خلال المراحل البدائية من التوسع الغربي حيث فشل الإستعمار في بناء فكرة واضحة عن الفوارق الثقافية بين مختلف الدول الأسيوية. و مع أن الأطروحات من أمثال " الفكر الشرقي " لم تكن ثمرة الوعي الأسيوي بالقدر الذي كانت نتاج المحاولات الغربية لخلق نسج مطبوعة منه، إلا أنها وفرت نقطة إنطلاق بالنسبة للطموحات الاسيوية. هذه الأسطورة أصبحت تفقد مصداقيتها عندما احتكت الشعوب الآسيوية و تعرف بعضها على البعض الآخر، لكنها كانت تستبقي شيئا من الجاذبية لغاية عام ١٩٠٠م. عندئذ كانت المجتمعات الأسيوية تنعت بالروحية المضادة لمادية الغرب. أوكاكورا عاش مع عائلة طاغور في كلكتا، و أنهى دراسته بعنوان "المثل الشرقية" في عام ١٩٣٠م ، و قد تمكن من ترك تأثير لافكاره على تطور الفن الياباني الحديث من خلال دوره الريادي في حركة نيهونجا (Nihonja) المعارضة ليوغا (Yoga) في إطار قيادته لأكاديمية الفن الياباني (Nihon Bijutsun)

زيارة أوكاكورا للهند اسفرت عن وصول اثنين من تلامذته ، البارزين يوكوياما تايكوان و شونشو هيشيدا إلى كلكتا ، و قيامهما مع عائلة طاغور لأغراض العمل الفني. هذان الفنان، و منهما خاصة

تايكوان. اكتسبا في المراحل اللاحقة سمعة كبيرة في عالم الفن. و عرفا كأكبر الفنانين الذين طبقا الأسلوب التقليدي الياباني في مجال الرسم. أثناء فترة إقامتهما في كلكتا درس تايكوان و هيشيدا النحت الهندوسي، و اشتغل تايكوان خاصة في دراسة التقنية المغولية مع أبانيندرا ناث و كان لتفكير هذا الفنان الياباني تأثير حاسم على نظرة أبانيندرا من الفن. لقد ذكرت أن أبانيندرا كان يكره الألوان الصاخبة و الخطوط القوية. و إنه تعلم من اليابانيين رسم كل خط من الخطوط بأقصى عناية و تدقيق . و بلمسات خفيفة. كما أنه اكتشف أهمية كل من الوضع عند الرسم و دكة الفرشاة من خلال دراسته للفن الياباني و تمكن أبانيندرا من تطوير تقنيته الخاصة للغسيل نتيجة صداقته مع تايكوان و بدلا من رش الماء على السطح - كما تعود عليه اليابانيون - إنه كان يغمس اللوحة في الماء بعد اجرائها بعملية رسم. و بهذا فانه كان يضفي على عمله أثرا جويا و قطعاته المنتجة خلال ١٩١٠م، تنم عن تزاوج بين تقنية الغسيل و ترتيب السطوح على الأسلوب المغولي. ففي لوحته بعنوان "ياكشا المنفي The Banished yaksha" نلحظ موضوعا مستمدا من ملحمة شعرية قديمة و له أيضا "حفل الموسيقا" الذي طبع في مجلة يابانية شهيرة - كوكا - في عام ١٩١٠م

و في أعماله البنوية تلك يهد أبانيندرا أسلوبه الخاص الذي بات يطوره و يهذبه بالتعاون مع شقيقه جاجانيندرا ناث (١٨٦٧- ١٩٣٨). هذه الأعمال جميعها تتسم بطابع الهدوء و السكون المسيطر. و مصاغة بتزاوج لطيف من السواد و البياض و الظلال المتناغمة. هذه الرسوم المطبوعة بالصمت و الهدوء تنم كثيرا عن أذواقها التخشيلية التي تشبه في روحها فن الشرق الأقصى. أما عن الشخوص المصورة، فانها تبتدي - عن عمد - من دون أهمية، و تذيب نفسها في صميم المنظر، و شأنها في ذلك شأن أعمال الفنان الرومانسي العظيم كاسبار ديفيد فريدريش.

و رؤيته المزدوجة نحو الفن تشكل جانبا آخر من جوانب فن

أبانيندرا ناث و تعيد إلى الذاكرة رؤية وليام بليك. فالرسوم التي تزدان بها كتبه، و تعد مكملة لمساهمته الهامة في الأدب البنغالي، كانت موجهة إلى ربط الرسم و الشعر ربطا حقيقيا و كاملا لكنه أطلق عنان طبيعته المرحة خاصة فـي القصص التـي كتبها للأطفـال و عنصر المرح هذا في ثقافة قام هويزينجا (Huizinga) بتحليلها في (Homo Ludens) بشكل رائع، يتمتع بأهمية خاصة في الجو العام للوحات طاغور، و يتمثل بعض عناصره في أقنعة الأصدقـاء. و كانت الطيـور و الحيوانات من أحب المواضيع التي عالجها أبانيندرا في أعماله الفنية و السـبب في ذلك يعود إلى تربيته في أيام الطفولة، و حثه على الإهتمام بالطبيعة و تفاصيلها الدقيقة.

لقد ركز أبانيندرا عنايته على خلق أسلوب فني شرقي جديد بخليط مختلف الثقافات الآسيوية. و في عام ١٩٠٠م أصبح قائدا للحركة الفنية المعادية للغرب و لم تكن الفرشاة الوسيلة الوحيدة التي تذرع بها الفنانون لإقامة مدرسة فنية جديدة، و إنما استخدموا القلم أيضا لنفس الغرض، و نشروا مقالات في المجلات المعاصرة. فقد شرح أبانيندراناث في كتاباته نظرية فنية في جوهرها فلسفية من خلال إبراز أوجه الفرق الهامة بين ظواهر الأشياء. كما تتبدى للعين المجردة، و بين ماهيتها. و قناعته بأنه يتوجب أن يعبر الفن عن طريق الأعين الباطنية، أتت تساير تصميمه على عدم استعمال النموذج الحي. (هنا قد يتذكر القارئ حكاية تشارلس بالمر التي سردناها في الفقرات السابقة) و كان رفي فرما و أسلوب معالجته الفوتوغرافية للمـرأة و رسمها ككائن سافل، أول ضحية لهذه الحركة الجديدة. فقد وصف مارجريت نوبل - على سبيل المثال - منظرا من لوحته بعنوان "شاكونتلا" بأنه يصور امرأة سمينة تستلقي على ورق السيلوفر، كاتبة رسالة. و ردا عليه فقد سخر أحد من دعاة الفن الأكاديمي الغربي من أبانيندراناث و اعتماده على "عين الباطن"، و في كاريكاتور بعنوان "الملكة تتأمل في الطيور" رسم المرأة و كأنها لا تنظـــر إلـــى الطيـور،

وذلك تهكما من أبانيندرا و أسلوبه الفني. وكتب تحت الكاريكاتور عبارة بمعنى أن أفضل طريق للتأمل في شيء من عين الباطن، الاتنظر إليه

إلاّ أن هذه الجماعة من الفنانين الذين اتخذوا من فنون الشرق التقليدية نصب أعينهم، لم تتمكن فقط من إسكات المعارضين في الهند. و انما كسبت اعترافا جديدا خارج الهند بتنظيم معارض في باريس (١٩١٤م) و برلين (١٩٢٣م) و لندن (١٩١٤ و ١٩٢٤). و في آخر هذه المعارض مجدّ أحد النقاد تلك الحركة الفنية ، فقال إن الرسالة التي يحملها الفنانون الهنود إلى العالم تتسم - حتى الآن - بتلبس الطابع الهندي الذي يكرس على نشر الروحانية. و عن الألمان الذين تبنوا علاقة رومانسية مع الهند، و عاشوا ، عند ذاك ، تجربة الهزيمة في الحرب العالمية الأولى فانهم أبدوا تعاطفا أقوى نحو تلك الحركة الفنية، و قالوا انها تمثل نضالا ثقافيا قويا في سبيل استعادة الشرق و بحلول العقد الثاني من القرن العشرين حقق تلاميذ أبانيندرا سيطرة كاملة على عالم الفن الهندي حيث تولوا إدارات مختلف المعاهد الفنية في أنحاء البلاد و في نفس الوقت أتت المحاولة المتعمدة لدمج مختلف الأساليب الغربية في وسيط فني عام ، تمثل جانبا هاما من جوانب الحركة الفنية. و بعض أبرز معالم هذه التغييرات انعكست في استبدال الخلفيات الخطية إما بخلفيات هوائية من الطراز المغولي أو بخلفيات جوية من الشرق الأقصى، كما و أصبحت الألوان خافتة تباعاً لتقاليد الشرق الأقصى و الموضوعات المركزية (للرسوم) متمايزة عن غيرها، وصارت القصص التي حكت أمجاد الماضي و بطولاته، و الموضوعات التي عبرت عن المشاعر النبيلة و الأحاسيس العميقة ، تفضل على غيرها من الموضوعات. و هذا التفضيل كان بعكس الميول الفيكتورية التي تركزت على رسم الأكاديميين و المشاعر في الفن المكاني. و في أكثر من مرة تم ربط أعمال هذه المدرسة الفنية مع الأعمال قبل عصر رافائيل إلاّ أنني أجد هذه المقارنات بعيدة عن الدقة لاشك في أن المدرستين كانتا تتبنيان مصلحة مشتركة في إحياء،

التراث و التكريس على التقاليد الوطنية، إلا أن أوجه الشبه تقتصر على هذا فقط، و فيما يتعلق بجوانب أخرى، فالواقع أن الفنانين قبل عصر رافاييل استعملوا - على خلاف المدرسة البنغالية - ألوانا زاهية لامعة، و سطحا أبيض لتشديد أثر الألوان، و ذلك ما نلاحظه في لوحات " Ophelia " لـ ميلايس " Millais " و " سـيدة شالوت " لـ هولمـان هنـت (Holman Hunt)، و ربما كان فينكتابا- أحد تلامذة أباتيندرا من جنوب الهند - استثناء وحيدا بمعنى أنه ظل يرسم سلسلة من المناظر الغريبة التي مست حدود السريالية بألوان زاهية.

و إن الرسام المسلم عبدالرحمن شوغتاي، من مواطني ولاية البنجاب، كان تلميذا روحيا لأباتيندرا نات، و مع أنه عاش بعيدا عن تلك الثقافة البنغالية . إلا أنه تقدم بتقاليد المدرسة البنغالية أكثر من الفنانين البنغاليين، فطور أسلوبا ملتويا من الخطوط و الاعوجاجات أقرب من الأسلوب الذي اتخذه بيردسلية (Beardsley) في أعماله، و تلك الخطوط و الاعوجاجات كلهـا ترجـع في آخر الأمـر إلـى اللوالب و التعرجات التي نجدها في إنتاجات العبقري الياباني أوتاماكورين. رسوم شوغتاي تمثل الصورة الإسلامية السياسية و الثقافية في الهند، و موضوعاته مستمدة من التقاليد الإسلامية من أمثال رباعيات عمر خيام بحسب شرح فيتز جيرالد لها. و في الوقت الذي تتطبع الأعمال الأنيقة من إنتـاج المدرسـة البنغاليـة بنوع من الحساسيـة و الدقة، فإن الفنانين من الدرجة السافلة، قد تعذر عليهم الحفاظ على التوازن بين الفن و تفاهته.

ظل معارضو الشرقية يقاومون الحركة الجديدة على صفحات المجلات، و استوحى بعضهم رؤيته الجمالية من تقاليد الغرب الأكاديمية معتبرا الكمال في العرض مقياسا وحيـدا للإتقان. و كثيـرا ما اتخذت المناقشات حول هـذه المواضيـع طابع الجـدل و المرارة، لكنها لم تبد مملة في حال من الأحوال. و المجلات الفنية تلك ساعدت في صياغة الذاق عند جماهير القراء من خلال نشر قطع الفن الأوروبـي،

و بالنظر بين صفحاتها يتبين أنها لعبت دورا في تنمية الرسم الكاريكاتوري و الرسم الإيضاحي (Illustration) باعتبارهما نوعين من مختلف أنواع الرسم.

لقد بدأت الرسوم الكاريكاتورية تطلع في المجلات (مثل " الدوريا و الرز ك أتكيسون) في القرن التاسع عشر و الطبعة الهندية لجريدة "بانش" الصادرة عام ١٨٦٠م أثنت على أختها الانكليزية الصادرة في انكلترا بكلمات رنانة، كما واصلت الصحيفة البنغالية علىاتكاك نفس التقاليد منذ صدورها في عام ١٨٧٢م. هذه الصحيفة كانت خاملة و لم تتصف برزانة الأسلوب، لكنها اتخذت من مهاجمة الطبقة العليا المغربة شغلا شاغلا لها. و في خلال العقد الثاني من القرن العشرين قام جاجاندرانات، شقيق أبانيندرا نات، بانتاج سلسلة من الرسوم الكاريكاتورية التي سخرت و استخفت من الاتجاهات السائدة برمتها. و إن أسلوب الرسم لجاجاندرا، يعيد إلى الأذهان أساليب الرسامين الالمان من اتباع المذهب التعبيري، و منهم خاصة برونوباول و اعماله في "Simplicissimus" لكن استعمال ساحات فسيحة من اللونين الرمادي و الاسود في كلا الحالتين، يدين - على وجه الضرورة - للطباعات اليابانية التي استمدت من التنقيش الخشبي لـ هاكوتون، مع العلم بأن التزام جاجاندرا بالفن الياباني أمر محقق و مشهود بالوثائق.

بيد أن الفنان جانين سين، له السبق في رسم "الكاريكاتورات التي ذاعت سمعتها في أكناف البنغال منذ بدأت تطلع في الصحف و المجلات عام ١٩٦٠م. في الرسم الكاريكاتوري توافرت الوسيلة الرئيسية لابراز ظواهر الرياء و أساليب التنلق المصطنع و مواطن التلصص و بين خطوطه وجه المجتمع البنغالي - المجتمع الذي كان شعوره جامحا بالهوية رغم انقسامه على نفسه انقساما حادا - سلاحا للتهكم و السخرية من نفسه. و من بين المواضيع التي أبرزت في الرسم الكاريكاتوري عند ذاك، كان - مثلا - تحرير المرأة الذي هاجمه الرسامون معتمدين على مخاوف الرجل من السقوط على هوامش المجتمع. ففي

هذه الرسوم عرضت المرأة و هي تخرج مع صديقها الكريم تاركة الطفل الرضيع وراءها في البيت عند الزوج لكي يتولى رعايته و يطعمه. و الزوج المسكين يقوم بتلك المهام رغم أنفه، و رغم قناعته بأنه لم يخلق لمثل تلك الأعمال. و هكذا فان الرسوم الكاريكاتورية التي صورت النساء يدخن السجائر، دلت على إنهيار غلبة الرجل.

و مع أن الحركة الشرقية حققت نجاحا واسعا في عالم الفن، إلا أن التقاليد الأكاديمية أيضا باتت تزدهر في نفس الوقت، و لا يسعني المجال سوى أن أذكر أحوال نبذة من حملة هذه التقاليد في وجه التيار الشرقي الجامح – منهم ساشي هيش الذي عاش حياة أحالت فصلا رومانسويا إلى فصول تاريخ الفن الهندي. لقد انطلق ساشي في رحلته الفنية من تصميمه بالاغتراف من المناهل الأصيلة للفن الأكاديمي. فبعد كثير من المتاعب تمكن من السفر إلى روما و التدريب على الرسم هناك، ثم عاد إلى الهند برفقة زوجة فرنسية. و في حوالي عام ١٩١٠م كان ساشي هيش قد اكتسب اعترافا جديدا بموهبته في رسم الصور الشخصية. لكن المعلومات لا تتوافر عن حياته في الفترة اللاحقة، و يقال إنه اضطر للهجرة من الهند من جراء تصاعد الحركات الفنية الشرقية و يليه في القائمة هيمين مجومدار الذي اشتهر برسم مثير للنسوة شبه العاريات و إبراز تأثيرات حارة و مهيجة من تلك الأجسام نصف الكاسية خاصة في الألوان المائية. و يقال أيضا أن ماجومدار ابتكر التأثير الخاص باللباس جسم المرأة ساريا مبتلا بالماء. و في عام ١٩٢٠م كان أتول بوس ضمن المجموعة الأولى من الفنانين الهنود الذين التحقوا بالكلية الملكية للفن لتلقي التدريب، و بدون أي شك فانه كان من أبرز المصورين في عصره. وقف بوس ماجومدار في صف واحد للنيل من نخوة الحركة الشرقية. و قاما بإصدار مجلة للدفاع عن نظريتهما تجاه الفن. ففي الوقت الذي اتهمت الحركة الشرقية المتغربين بالأجنبية، و أثيرت من قبلها تساؤلات عن ولاء تلك الزمرة للوطن، رد عليه المتغربون باتهام الشرقيين بالجهل و بعدم القدرة على الرسم، و احتجوا

- تبرير قناعتهم بانحلال الفن الأكاديمي - بأن المهم هو الموضوع لا كيفية معالجته. بيد أن الأحداث التي شهدتها المنطقة حينذاك، قد تغلبت على كل من الغرب و الشرق. فبحلول عام ١٩٢٠م أصبحت فكرة الوحدة الآسيوية في طور الانحسار. كما و نتيجة احتكاك الأفكار و الرؤيات بسرعة، بدأت الخلافات بين عقلاء مختلف الدول الآسيوية تطفو على السطح. و كان الضيق شديدا عند طاغور و غيره من دعاة الحركة الشرقية لما وجدوا المثقفين الصينيين من أمثال لو اكسون (Lu Xiun) يتشبثون بالحداثة، و يرفضون الماضي بجميع أشكاله، و يستنكرون التراث على اعتبار أنه ليس إلا بقايا الإقطاعية الظالمة. و الصدمة الأخرى التي أصابت طاغور تمثلت في واقع التفكير الياباني الذي لم يفرق بين الوحدة الآسيوية و الهيمنة العسكرية لليابان. و تزايد الموقف ضعفا بالنسبة للحركة البنغالية من جراء شيوع الأخبار عن ظهور حركات Avant Garde في الغرب، و التي بلغت أشدها بإقامة معرض رئيسي بمدينة كلكتا عام ١٩٢٢م لأعمال كلي (Klee) و كاندنيسكي (Kandinsky) و بعض الفنانين الألمان من أتباع المذهب التعبيري و حركة "أفانت جاردية" هذه، قادها في الهند بينوى سركار الذي كان عارفا بعلوم و لغات عدة. فانه انطلق في حملته تحت شعار "مستقبل آسيا الحديثة" و ندد "بالرومانسية الشرقية" على مزايدتها على روحانية الفن الهندي، و ألح على الهنود بقبول الفن الأوروبي الحديث لكونه أسلوبا دوليا بالمعنى الواقعي للكلمة و خارجا عن الحدود و القيود الثقافية.

بالإضافة إلى ذلك فان المدرسة البنغالية واجهت معارضة من أعضاء أسرة أبانيندرانات نفسه، فان شقيقه جاجانيندرانات لم يبتعد عن حركة الإحياء الوطنية فقط، و إنما أبدى اهتماما بالفن الأوروبي الحديث أيضا. و في أثناء دراسته لأسلوبه الشخصي لمعالجة موضوعات خيالية من أمثال "الأسراء السبع" و "الشاعر في جزيرة الطيور" لم يتردد في الاستفادة من أسلوب "التصوير التكعيبي" و وجد المكعبات بسطوح مكسورة، أكثر الأساليب جاذبية فيما تعلق الأمر

بامكانيات الرسم الزخرفي، و لكونه عاش بعيدا من المسرح الاوربي، فان مدلولاته الثورية لم تقع موقع اهتمام كبير لديه. إلا أن طبيعة هذه الاستفادة من التصوير التكعيبي لاتحمل معنى سوى في حالة مقارنتها مع الاستجابة التي تلقاها في دول غير فرنسا

التكعيب التحليلي المتمثل خاصة في تجارب براك بيكاسو خلال ١٩٠٩ و ١٩١٠م، قد وضع في آخر الأمر نهاية لتقليد الطبيعة الوهمية من زمن النهضة، الرسامون منذ عصر جيولتو رتلوا مختلف الأشياء داخل صورة من خلال أضواء ثابتة سمتية، و حالوا تدمير الوهمية بإيجاد صلة بين الأشياء في إطار الرسم، و بطريقة خلق صلات متضاربة للضوء و الظل. غير أن هذه المدلولات الثورية لم تؤثر على تفكير الرسامين الألمان من أتباع المذهب التعبيري من أمثال غروسز (Grosz) خصة من ناحية ما اتصف به الرسم التكعيبي من الإمكانيات الزخرفية ـ أي إمكانيات تكسير الأشياء و تلويها لخلق انموذجات مبهرة. لاحظ احد النقاد الألمان أوجه التطابق هذه بين جاجاندرا و اتباع المذهب التعبيـــري عندما أقيم المعرض الفنـي فـي برلين عام ١٩٢٣م. و تلقت اكتشافات جاجاندرا في رسم النماذج زخمة جديدة بعد أن أهديت إليه نظارة الألوان و الأشكال (Kaleidoscope) و التي افسحت المجال أمامه لإبتكار نماذج متشابكة و متنوعة ، تنوعا لا نهاية له. (ذكر السير أرنيست جومبريش في مؤلفه A Sense of Order أن مبدع هذه النظارات توقع بأن آلته ستخلق فنا جديدا لموسيقا الألوان، إلاّ أن أمله ذلك لم يتحقق ـ و أنا أقول إن تلك النبوءة جاءت مثيرة لأقصاه على الأقل في حالة جاجاندرانات).

و إن الشاعر الهندي العظيم رابيندراناث طاغور (١٨٦١ ـ ١٩٤١) الذي كان خالا لأبانيندراناث، قد أبدى إهتماما كبيرا بالحركة التي قادها الأخير، و شجعه على مواصلة الكفاح، إلاّ أن الشاعر بدوره تبنى رؤية مغايرة تماما إزاء الفن. و ألحّ خاصة على أنه لا ينبغي أن يكون الفن محصورا في الحدود الجغرافية ـ توجه رابيندراناث إلى الفن

عندما بلغ من عمره ٦٧ سنة و وصلت سمعته الأدبية ، ذروتها كالشمس في منتصف النهار، و حملها المتحمسون من تلامذته الألمان إلى أرجاء المعمورة مستوحين من ايزرا باوندويتيس. بجانب ذلك فان عددا من الموسيقيين من أمثال اسكونتيرج (Schonberg) و زيلمينسكي (Zelmimsky) وضعوا أبياته في القوالب الموسيقية.

لم تكن رسوم طاغور الخامر تنم عن ثقته بالنفس في أول الأمر. و بدت كأنها نتاج الممارسة الأدبية، التصاميم فيها منبعثة من النصوص المتقاطعة ، و تشابه حركة جوجينستيل (Gugenstil) و أعمال هولزيل (Holzel)، و نزوعه للانفصال أيضا مبرهن عليه من واقع المقارنة مع منتجات أكمان (Eckmann) علما بأن كليهما يعودان في نهاية الأمر إلى عباقرة الرسامين اليابانيين. و هكذا فقد أصبح الفن الزخرفي الأوروبي الذي طلعت نماذجه في تماذجه في المجلات من حين لآخر، مثار اهتمام رابيندرانات طاغور، و للتدليل عليه تكفي -الإشارة إلى المقارنة بين لوحته بعنوان "المرأة الطير" التي طلعت عام ١٩٦٦م ، و الملصق الذي ظهر في "الفن و الخيال" لـ جومبريش بعنوان "الطير البدائي".

لقد ابتكر رابيندرانات طاغور لنفسه لغة فنية غرامية منفردة ، و في لهجتها الصاخبة قريبة ، على حد تعبير دبليو جي. أرشير -من تفكير فرويد و لعل سمعة و جاذبية شخصية طاغور تكون من العوامل التي جعلت من أعماله تلقي قبولا في الغرب بسهولة ، بيد أنه لم يكن من الممكن الا تثير قوة تخيله البالغة التأثير اهتمامات الأوربيين الذين سبق و أن تعودوا على الإباحية الشاعرية التي اتسمت بها أعمال كلي و ماكس ارنيست. لم يتردد طاغور في قبول آراء المدرسة البنغالية بشأن الفن، و التي ركزت على أن الفن لا يكون، متمثلا في "تمثيل أي شيء يتصف بالمحسوسية أو الحقيقة الخارجية و مع ذلك فان نظريته الأفلاطونية دفعته لاختيار "تبسيط الأشكال بالمفهوم الراديكالي" بدلا من التجول في متاهات العالم الداخلي الذي صنعه الشرقيون.

إن حركة النهضة التي قادها الفنان أبانيندرانات في البنغال، تعرضت لعداء متزايد في الثلاثينات من القرن العشرين إلا أنها تمكنت من ترك تأثير قوي و ثابت على خارطة الفن في الهند، قبل نفاد قوتها الإبداعية. و كمثل غيرها من الحركات، فإنها أيضا ازدهرت فصارت قوة دافعة مارست المبالغات و تورطت في التفاهات - و كانت لها مواطن القوة و الضعف. و في وسط المد و الجزر تواصل النقاش بين المتغربين و المتشرقين إلى أن ظهر في جيل الفنانين (قبيل استقلال البلاد) متان في أقصى التفرد، و بودي أن أختتم هذا المقال بإيراد شيء عن ذكره.

جاميني روي (Jamini Roy) انحدر من أسرة إقطاعية، و تلقى التدريب البدائي في الرسم من المدرسة الفنية في كلكتا. و بعد التخرج منها، اختبر أساليب شتى - غربية و شرقية - و في كثير من الأحيان رسم صورا تقليدية في مختلف الأساليب. و كمثل غيره من طلاب الفن الملتزمين سياسيا، راح ينتج - لفترة وجيزة - صورا مصغرة في الأسلوب الشرقي. و أقام معرضا لها في عام ١٩٢٢م و في الوقت نفسه فإنه كان قلقا من مشكلة إيجاد أسلوب وطني بالمعنى الواقعي للكلمة. و لنفس السبب انضم إلى دائرة الرسامين الأكاديميين التي أدارها ماجومـــدار ريوص. إلا أن رسم المحاكاة لم يوفـــر له التسلية، و العمل الذي ساعده في إكتشاف أسلوب متوافق مع متطلبات روحـــه و فكره كان بطيئا. و في مرحلة من مراحل حياته الفنية تلك - حيث باتت الحاجة من الرسم بحد ذاتها موضوع تساؤلات لديه - تعرض لأزمة روحانية خانقة بلغت أشدها بعد وفاة أحد أبنائه. و في مسعاه للبحث عن مصدر إيحاء، إنه توجه إلى الفنون الشعبية البنغالية التي بدأت تقع موقع تقدير و إعجاب لدى المثقفين. إنه وجد نفسه مائلا إلى البساطة الراديكالية التي انعكست في قطع مدرسة كالي جات، كلكتا، لكنه سرعان ما انتقل منها إلى الرسم الفلاحي لقريته. لقد أعادت القرية إلى ذاكرته صورا جميلة لحياة قبائل سنتال التي استمرت

مصونة من آثار المدنية الجامحة و بمرور فنه بمراحل التطور، توضحت له الأسباب التي عملت وراء فشل الأجيال السابقة من الرسامين في خلق أسلوب محلي للفن، و أهمها تمثل في تواصل استخدام الرسوم التجارية الأجنبية و انطلاقا من ذلك فإنه تخلى عن استعمال الألوان التجارية . و بدأ يستخدم الألوان الترابية و المواد العضوية. و في ترتيبه للألوان و الشكل وجد رسمه تشابها خاصا مع الفن البازنطيني و إن فن جاميني روى المبسط و المتميز بتحاشي التفاصيل الزائدة ، يعيد إلى أذهاننا المسافات التي قطعها موندريان (Mondrian) في أسفاره الفكرية التي انتهت به إلى بضعة ألوان و خطوط ضرورية. فالواقع أن الأعمال التي انتجها روى لدى نهاية مسيرته المثمرة على درب الإكتشاف، مثلت رؤية ناضرة من البنغال و تقاليدها العريقة. و رسومه من تلك الفترة كانت خليط التقشف و العصامية، و البساطة الشديدة فيها أتت مقرونة بتنظيم غني للألوان الباهرة.

تعريب . راشد علي

أهمية السيرة الطيبة لعالم البشرية

تأليف : الدكتور نثار أحمد الفاروقي ، الأستاذ بقسم اللغة العربية بجامعة دلهي .

الناشر : إدارة البحوث الإسلامية بالجامعة السلفية . بنارس

عرض : شميم الحسن أمانة الله ، الأستاذ بجامعة نهرو ، نيو دلهي.

هذا الكتاب الذي بين أيدينا هو في الأصل محاضرة ألقاها الأستاذ الفاروقي بمؤسسة علمية في بومباي ، و نظراً لما تنطوي عليها هذه المحاضرة من فائدة جليلة قد ترجمت إلى الإنجليزية و الهندية و نشرت من قبل إدارة البحوث الإسلامية في بنارس حتى يعم النفع بها.

إن هذا الكتاب الذي يقع في ٢٨ صفحة بالقطع المتوسط يضم بين دفتيه موضوعات هامة تحت ٦٧ عنوانا تتناول حياة النبي صلى الله عليه وسلم من زوايا مختلفة و خاصة مما ظل مثار جدل لمدة طويلة عند المستشرقين و المثقفين ثقافة غربية . فقد كان الأستاذ الفاروقي موفقا في عرض النواحي البارزة الهامة بطريقة جيدة و بأسلوب علمي رصين دقيق . و قد استقى المواد لمحاضرته من مصادر قديمة و كتب السيرة الموثوق بها و كذلك من الآيات القرآنية و الحديث النبوي الشريف .

إن الهدف كما نرى هو الرد على الآراء الخاطئة المضللة و الوقوف في وجه الهجمات و العواصف و الأعاصير التي تهب الينا بين آونة و أخرى من قبل بعض المتخيلين إما بإرادتهم أو بتحريض غيرهم من أعداء الدين.

إن من الموضوعات الهامة التي تناولها المعاصر هي تحريم الربـا، و القمار، و المسكرات، و الزنا، و موضوع مواساة الفقراء، و البائسين، و الأطفال المعوقين، و التوازن بين الروح و المادة، و محاربة الإسـلام للانتحار و الرهبانية، و موضوع الطهارة في الإسلام و أهميتها. و في الخاتمة أورد المؤلف خصائص الرسالة المحمدية و لخص إنجازات الرسول في مجال الفكر و العمل و دل على التغيير و الإصلاح الذي تحقق بدعوة الإسلام و نوه بالمنزلة العليا التي أكرم الله تعالى بها نبيه.

لقد جاء هـــذا الكتاب في وقت مناسب جـدا يقتضيه العصـــر و بأسلوب بل بلغة يفهمها القرب و خاصة في حين يتخبط فيه في دياجير الضلالة و الظلام روحيا و فكريا. و لا نستبعد أن يتجه إلى الإسلام لكون تعاليمه سهلة سمحاء و ميســـورة تنسجـــم مــع العقــل و المنطق. و لكن هناك عراقيل تقف في سبيلهم و تمنعهم من الإعتناق بهذا الدين الحنيف في سرعة سريعة و كثرة هائلة. و إذا أمعنا النظر في هذه العوائق لوجدنا أنها ترجع إلى المسلمين أنفسهم. منها عدم توفر ردود كافية و بلغة عصرية و بأسلوب و لهجة مقنعة على الأباطيل و الأضاليل التي تنشر متكررة في صورة مختلفة يعكس الحقائق عكساً تاماً. و كذلك أنه مهما كانت فضائـــل الإسـلام سامية و رفيعة، لا يمكن أن تجتذب إليها الأنظار إلا إذا كان لها دعاية، و قد أخذت الدعاية في العصر الحديث مكانا يجعلها في الدرجة الأولى من الأهمية. و من الأسباب أيضاً نظرة الغربيين إلى المسلمين في العصر الحاضر فإن صلة المسلمين بآداب الإسلام الجوهريـة لم تعد إلاّ مجرد صلة إسمية و انغماسهم في التنازعات في الأمور الفرعية غير الأصيلة. فنحن نرى أن كثيراً من الناس يتفكرون في الخلق دون ذات الخالق و الأخذ في سلوكهم بآداب الإسلام التي من شأنها أن تجعل من المسلم رجلاً قوي الإيمان و مهذب الأخلاق و كريم النفس.

إن عنصرين هامين من عناصر الشـــر التي تتألب على الإسـلام و يهاجمانه في عرينه هما رجال السياسـة الإستعماريون و رجال الدين المتعصبون فإنهم لا ينفكون يهاجموننا بالأباطيل و المفتريات و إذا

شئنا أن نحصي أكاذيبهم لكانت هناك حاجة إلى صفحات كثيرة.

إن المستشرقين أو المثقفين ثقافة غربية لا يفهمون السيرة النبوية الشريفة بطريقة صحيحة لأنهم إما يعتمدون على الكتب غير الإسلامية أو المبنية على مصادر و مراجع غير صحيحة ، لذلك لايفوتنا أن نذكر أن الكتاب المذكور سوف يعتبر إضافة قيمة في توفير أساس متين للوقوف على التعليمات الإسلامية و فهم السيرة النبوية المقدسة من نواح هامة بأسلوب يخاطب العقول الغربية. خذ مثلا موضوع المساواة التي نادى بها الإسلام بقوله " إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم " و قول الرسول الله صلى الله عليه وسلم "لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى" فقد وضع بهذا حدا للتفاخر بالألقاب أو الجنس أو اللون و جعل من المؤمنين إخوة حقا و نفخ فيهم روحا جديدة . كذلك مسألة وضع المرأة و موقف الإسلام منها فقد استوعبها المؤلف استيعاباً كاملاً بعناوين مستقلة مثلا المرأة في أوروبا ، المرأة في فارس ، المرأة في المجتمع المصري و الهندي . المرأة في الصين و روسيا و اليابان ، و في المجتمع العربي . و المرأة لدى اليونانية . المرأة في اليهودية و النصرانية . و أخيرا ذكر المرأة في الإسلام و عنايته بها ، فقال إن الشريعة التي جاء بها المصطفى صلى الله عليه وسلم لم تصرف النظر عن المرأة قط في بحثها عن الشئون الإجتماعية و طبقت القانون على الرجال و النساء تطبيقا مساويا عادلا. و كذلك خذ مثلا تعدد الزوجات، فقد ظل هذا الموضوع إلى الآن مثار جدل عند جماعة من الناس. فقد دافع المؤلف دفاعاً مجيداً عن هذا المبدأ في هذا الكتاب و مما لا شك فيه أن التوحيد في الزوجة في الإسلام هو المثل الأعلى بل هو المثال الذي يستحيل تحقيقه. فلنستمع قوله تعالى "فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة" فقد تناول المؤلف هاتين القضيتين بأسلوب يتمشى في روحه تماما مع أحداث الإحتياجات و الأفكار الغربية بالدراسة و التحليل علميا و أدبياً.